# TEŞEKKÜL SÜRECİNDE NAHİV-KIRAAT İLİŞKİSİ

YONİS İNANÇ

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI
İFAV
1983

# TEŞEKKÜL SÜRECİNDE
# NAHİV-KIRAAT İLİŞKİSİ

**Yrd. Doç. Dr. YONİS İNANÇ**

1981 yılında Konya'nın Güneysınır ilçesine bağlı Ağaçoba Köyünde doğdu. İlköğrenimini 1987–1992 yılları arasında Ağaçoba Köyü İlköğretim Okulunda tamamladı. 2000 yılında Konya İmam Hatip Lisesinden mezun oldu. Aynı yıl başladığı Marmara Üniversitesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünü 2004 yılında tamamladı. 2004 yılının Eylül ayında Kırşehir merkezinde bulunan Hürriyet İlköğretim Okuluna Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak atandı. Buradaki üç senelik öğretmenlikten sonra yüksek lisans eğitimi sebebiyle öğretmenlik hayatına İstanbul'da devam etti.

2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağati bölümünde yüksek lisans eğitimine başladı ve 2009 yılında yüksek lisans tezini tamamladı. 2010 yılında aynı üniversitenin ilgili bölümünde doktora eğitimine başladı. 2011 yılının Ocak ayında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı bölümünde Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 2015 yılının Mart ayında doktorasını tamamladı. Aynı yılın Haziran ayında Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesine geçti. Halen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 374

# TEŞEKKÜL SÜRECİNDE
# NAHİV-KIRAAT İLİŞKİSİ

**Yonis İNANÇ**

1. Baskı

İstanbul 2016

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 374

ISBN: 978-975-548-404-4
Sertifika No: 16209

*Kitap Adı*
Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlşkisi

*Yazar*
Yonis İnanç

*Sayfa Düzenleme*
Hamit Sağlam

*Kapak Tasarım*
Melis Gelsin

*Baskı:*
Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No: 77 Bağcılar, İstanbul
Tel: 0 (212) 629 06 15 www.secilofset.com
Sertifika No: 12068

*1. Baskı*
Mayıs 2016, İstanbul

Bu eserin bütün hakları İFAV'a aittir.
Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

*İsteme Adresi*
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

# İÇİNDEKİLER

**KISALTMALAR** ..... **9**

## GİRİŞ

I. Konu ve Amaç ..... 13
II. Kapsam ve Yöntem ..... 19

BÖLÜM 1

## NAHİV İLMİ VE GEÇİRDİĞİ AŞAMALAR

1.1. Nahiv İlmi ..... 25
1.2. Nahiv İlminin Kurucusu ..... 30
1.3. Nahiv İlminin Doğuş Sebepleri ve Kıraatlerin Rolü ..... 34
1.3.1. Kur'ân'ı Muhafaza Etme Gayreti ..... 35
1.3.2. Lahnin Yaygınlaşması ..... 37
1.4. Nahiv İlminin Geçirdiği Aşamalar ..... 40
1.4.1. Nahiv İlminin Kuruluş Aşaması (~h. 50 - ~h. 200) ..... 44
1.4.2. Nahiv İlminin Gelişme Aşaması (~h. 200 - ~h. 250) ..... 48
1.4.3. Nahiv İlminin Olgunlaşma Aşaması (~h. 250 - ~h. 300) ..... 53
1.4.4. Nahiv İlminin Tercih Aşaması (~h. 300 - ~h. 700) ..... 56
1.4.5. Nahiv İlminin Başka Coğrafyalara Taşınma Aşaması (~m. 1200 - ~m. 1900) ..... 59
1.4.6. Nahiv İlminin Yenilik ve Kolaylaştırma Aşaması (m. 20. Asır ve Sonrası) ..... 61
1.5. Nahivcilerin İtibar Ettikleri Kaynaklar ve Kullandıkları Yöntemler: Nahvin Delilleri ..... 66
1.5.1. Nakil/Sema ..... 71
1.5.1.1. Kur'ân-ı Kerîm ve Kıraatleri ..... 74

1.5.1.2. Hadis-i Şerif ..... 77
1.5.1.3. Arap Kelamı/Arap Sözü ..... 84
1.5.2. Kıyas ..... 96
1.5.3. İcma ..... 104
1.5.4. İstishâb ..... 106
1.6. Delillerin Çatışması ..... 108
1.7. Bölüm Sonu Değerlendirme ..... 111

BÖLÜM 2

## NAHİV İLMİNİ İLGİLENDİREN YÖNLERİYLE KIRAAT OLGUSU

2.1. Kıraatlerin Mahiyeti ..... 115
2.2. Kıraatlerin Sahihliği ve Mütevatirliği Meselesi ..... 123
2.3. Kıraatlerin İhtiyârîliği ve Tevkîfîliği Meselesi ..... 128
2.4. Vahyin Nüzûlü-Kıraatlerin Ortaya Çıkması ..... 133
2.5. Kıraatlerin Ayrı Ayrı Nazil Olması Meselesi ..... 136
2.6. Kıraat-Yazı İlişkisi ..... 139
2.7. Kıraat-Lehçe İlişkisi ..... 142
2.8. Yedi Harf ve Yedi Kıraat ..... 151
2.9. Kıraatlerde Tercih ..... 156
2.10. Bölüm Sonu Değerlendirme ..... 163

BÖLÜM 3

## NAHİV-KIRAAT İLİŞKİSİ

3.1. Nahiv-Kıraat İlişkisinin Boyutu ..... 168
3.2. Nahvin Kıraatleri Etkilemesi Bağlamında Nahiv-Kıraat İlişkisi ..... 177
3.3. Kıraatlerin Nahvi Etkilemesi Bağlamında Nahiv-Kıraat İlişkisi ..... 184
3.3.1. Yaygın Kuralların Dışında Kalan Kullanımlara Cevaz Veren Kıraatler ..... 186
3.3.1.1. Muzaf Olan Müphem İsm-i Zamanların Mebnîlik ve Mu'râblığı ..... 187
3.3.1.2. Muzaf İle Muzafun İleyhin Arasının Ayrılıp Ayrılmayacağı Meselesi ..... 189
3.3.1.3. Mecrûr Zamir Üzerine İsm-i Zâhirin Harf-i cersiz Atfı ..... 193

3.3.1.4. و ve ف Harflerine Bitişen ve Şart Cümlesinin Cevabına Atfedilen Muzari Fiillerin Durumu ..... 199
3.3.1.5. إنّ'in Tahfiften Sonra İşlevini Yitirip Yitirmeyeceği ..... 201
3.3.1.6. ما'nın ليس gibi Amel Edip Etmemesi ..... 202
3.3.1.7. Haberi Zikredilmeyen إنّ'nin İsminin Konumu Üzerine Atıf ..... 204
3.3.1.8. Haberi Zikredilen إنّ'nin İsmi Üzerine Atıf ..... 207
3.3.1.9. إلا İle İstisna Edilen Kelimenin Durumu ..... 209
3.3.2. Asıl Kuraldan İstisna Edilen Kullanımlarda Kıraatler ..... 211
3.3.2.1. Öncesinde Zan ve İhtimal İfade Eden Fiil Bulunan أنْ'den Sonraki Fiilin Durumu ..... 212
3.3.2.2. Sıla Cümlesinde Bulunan Aid Zamirinin Hazfi ..... 213
3.3.2.3. Farklı İki Âmilin İki Mamülü Üzerine Atıf ..... 214
3.3.3. Önceden Tespit Edilen Kuralları Destekleyici Olarak Kıraatler ..... 218
3.3.3.1. أيّ Kelimesinin Mu'râblık ve Mebnîliği ..... 218
3.3.3.2. إنما ve ما+إن'nın Kullanımı ..... 219
3.3.3.3. Münâdâ Üzerine Atıf ..... 220
3.3.3.4. حتي'dan Sonra Gelen Muzari Fiilin Durumu ..... 221
3.3.3.5. Fail ve Mefulün Yer Değiştirmesi ..... 222
3.4. İlk Dönem Nahivcilerinin Kıraatlere Yaklaşımları ..... 223
3.4.1. Sîbeveyh ..... 229
3.4.2. Kisâî ..... 231
3.4.3. Ferrâ ..... 234
3.4.5. Ahfeş (Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade) ..... 242
3.4.6. Müberred ..... 245
3.4.7. Zeccâc ..... 246
3.4.7. Nehhâs ..... 252
3.4.8. İbn Cinnî ..... 255
3.5. "Lahn" Olgusu Çerçevesinde Ele Alınan Bazı Tartışmalı Kıraatlere Nahivcilerin Yaklaşımları ..... 257
3.6. Nahivcilerin Kıraatler Karşısındaki Tavırlarına Yönelik Eleştiriler ..... 264
**SONUÇ ..... 273**
**KAYNAKÇA ..... 277**

## KISALTMALAR

| | | |
|---|---|---|
| a.mlf. | : | aynı müellif |
| b. | : | İbn |
| bkz. | : | bakınız |
| c. | : | cilt |
| çev. | : | çeviren |
| DİA | : | Diyanet İslâm Ansiklopedisi |
| h. | : | hicrî |
| Hz. | : | Hazreti |
| m. | : | milâdi |
| ö. | : | ölümü |
| r.a. | : | radıyallahu anh/anhâ |
| s. | : | sayfa |
| s.a. | : | sallellahu aleyhi ve sellem |
| sy. | : | sayı |
| thk. | : | tahkik eden |
| tsz. | : | basım tarihi yok |
| vb. | : | ve benzeri |
| vd. | : | ve devamı |
| Yay. | : | yayınevi |
| y.y. | : | yayın yeri yok |

# GİRİŞ

## I. Konu ve Amaç

Arap dilcileri, nahiv kurallarının tespit edilme sürecinde dil malzemesi olarak Arapların günlük konuşmaları başta olmak üzere, Kur'ân âyetlerini, şiir ve atasözlerini, nadiren de olsa hadisleri, metot olarak ise çoğunlukla istikrâ ve kıyas yöntemini kullanmışlardır. Pratikte var olan kullanımları tespit edip genel kurallara ulaşmak isterlerken tutarlı ve kapsayıcı olmayı hep öncelemişlerdir. Kendilerince tutarlı gördükleri yöntemlerle ulaştıkları nahiv kurallarını yetkin bir kaynakla temellendirmek isteyen dilciler, tespit ettikleri kriterlere uyan dil malzemelerini kullanmışlardır. Kur'ân ve kıraatleri de bu yetkin dil malzemelerinden sayılmış ve dilciler tarafından hep dayanak kabul edilmiştir. Bu itibarla Kur'ân ve Kur'ân'ın farklı okunuş şekilleri nahiv ilmi için önemli bir kaynak olmuştur.

Oldukça geniş bir alanda kullanılan Arap dilini bütünüyle kapsayan istisnasız kurallara ulaşmak mümkün olmamış, tespit edilen dil kuralları arasında herkes tarafından kabul edilen kurallar bulunmakla birlikte tartışmalı kuralların bulunması da kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle, çoğu ilim dalındaki ekolleşmeler nahiv ilminde de tezahür etmiş ve nahiv ilmindeki bu tartışmalı noktalar, başta hem yöntem hem de istişhâd için kullanılan dil malzemesi bakımından birbirlerinden farklı olan Basralı ve Kûfeli dilciler tarafından ele alınmıştır. Basra ekolünün, kıyas konusunda oldukça katı ve tutucu bir tavır sergilediği, Kûfe ekolünün ise daha esnek ve işlevsel bir tutum içine girdiği görülmüştür. Metot bakımından durum böyleyken kullandıkları dil malzemesi açısından da benzer durum göze çarpmıştır. Sözgelimi Basra ekolüne mensup dilcilerin, istisnaları olmakla birlikte şiir, nesir, atasözleri ve kendi vaz ettikleri kurallar ile çelişmeyen kıraatleri kaynak olarak kullandıkları görülürken Kûfe ekolünün, istişhâd için kullandığı dil malzemesi alanını daha da geniş tutarak Arapların bütün kullanımlarını, şiiri, nesri, atasözlerini ve bütünüyle kıraatleri dikkate aldıkları tespit edilmiştir.

Nahiv ekollerinin bu tavırlarının, muhalif ekol tarafından hep eleştirildiği görülmüştür. Bu bakımdan Basralılar'ın, kıyasın çerçevesini çok geniş tutan Kûfeliler'i; Kûfeliler'in ise aksini yaptıkları için Basralılar'ı eleştirdikleri dikkat çekmiştir. Yine Basralılar'ın istişhâd noktasında hadis-i şeriflere yaklaşımları muhalifleri tarafından Basralılar'a yöneltilen eleştirilerin başında gelmiştir. Kûfeliler de kural koyma sürecinde duydukları her söze itibar etmeleri yönüyle sıkça eleştirilmiştir.

Çalışmamız büyük ölçüde nahiv-kıraat ilişkisi ekseninde ele alınacağından dilcilerin kural tespit etme sürecinde kıraatleri ele alış tarzları, kıraatlere yaklaşımları önem kazanmıştır. Kısaca söylemek gerekirse dilcilerin kıraatlere karşı yaklaşımlarında üç tavır görülmüştür:

Bu tavırların ilki, pratikte var olan kullanımlara bakarak kural koyma yoluna giden dilcilerin bu süreçte kıraatlerden herhangi birini dikkate almadan kurala ulaşmaları şeklinde tezahür etmiştir. İkincisi ise kural tespit sürecinde dilcilerin, kıraatleri dikkate alarak kurala ulaşmalarıdır. Ancak kıraatleri esas alarak kural koyan dilcilerin kıraatleri oturttuğu konum da farklılık göstermiştir. Zira kurallar tespit edilirken kıraatler; ya temel kaynak olarak kabul edilmiş, ya da önceden tespit edilen ve başka delillerle temellendirilen kurallarda diğer delilleri destekleyici olarak kullanılmıştır. Üçüncü tavır ise aynı dil meselesi ile ilgili olarak bir dilcinin bir kıraati öteki dilcinin başka bir kıraati dikkate alması olarak karşımıza çıkmıştır.

Nahiv-kıraat ilişkisi çerçevesinde meseleye yaklaşıldığında iki durum dikkat çekmiştir. İlki, nahiv kurallarının kıraatlerle desteklenmesi, ikincisi de kıraatlerin nahiv kurallarıyla desteklenmesidir. Buna göre karşılıklı bir ilişkiden söz etmek mümkün olmuştur. Zira dilcilerin, kurallarını kıraatlerin ardına saklama, vaz ettikleri kuralları kıraatlerle destekleyip etki gücünü artırmaya çalıştıkları ve bu sebeple kıraatleri delil olarak kullandıkları görülmüştür. Öte yandan yine dilcilerin, müfessirlerin, fakihlerin kıraatlerden birinin diğerinden ya da diğerlerinden daha "sahih, fasih ve beliğ" olduğunu, tercihe layık olduğunu ispat etmek için yaygın dil kurallarına başvurdukları, bir kıraatin dil yönünden sorunsuzluğunu, mükemmelliğini ve fasihliğini daha az tartışma götüren dil kurallarıyla delillendirmeye çalıştıkları görülmüştür.

Görüldüğü gibi hüccetlendirme itibariyle iki durum birlikte dikkate alındığında nahiv ve kıraat olguları birbirinin yerine geçmiştir. Nahiv kurallarının kıraatlerle desteklenmesi durumunda nahiv asıl/birincil öge, kıraat tali/ikincil öge iken kıraatlerin nahiv kurallarıyla desteklenmesi durumunda kıraat asıl/birincil öge, nahiv tali/ikincil öge olmuştur. Aslında bu iki durum nahiv ve kıraat ilimlerinin gelişim süreçlerinin de yansıması niteliğindedir. Zira kıraatler, nahiv ilminin teşekkül sürecinde dilcilerin derledikleri, dikkate aldıkları dil malzemelerinden birini teşkil etmektedir. Bu süreçte dilciler kurallarının sağlamlığını, yaygınlığını, etkinliğini göstermek üzere kıraatleri delil olarak kullanmışlardır. İkinci durum ise dil kurallarının tespit ve vaz edilme sürecinden sonra gerçekleşen ve kıraatlere dair ilimlerin yayılmasıyla dikkat çeken bir durumdur. Bu süreçte kıraat üzerine yapılan çalışmalarda nahiv kuralları sahih kıraatlerin tespitinde, bir kıraatin diğer kıraate tercih edilmesinde, kıraatlerin etkinlik derecesini artırmada sıklıkla şahit olarak kullanılmıştır. Hülasa, ifade edilen iki durum aslında birbiri ardınca gelişen sürecin yansımasından ibarettir.

Nahiv-kıraat ilişkisinin zikredilen boyutlarından ilkini hatırda tuttuğumuzda kıraatlerin, nahivciler arasında daha ilk asırlardan itibaren neden tartışma konusu olduğu sorusunun cevabı az da olsa netlik kazanacaktır. Nahivciler kıraatleri, koydukları kuralları kıstas alarak ölçüp değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Kur'ân kıraatleri, kelime yapısı (Sarf), cümle yapısı (Nahiv), mana derinliği ve mananın boyutları (Belagat) olmak üzere dilin çeşitli düzeyleri bakımından ele alınmıştır. Kimi nahivciler, kendi koydukları kuralları yegâne kıstas kabul edip kurallarına uymayan kıraatleri saf dışı etmişler ve eleştirmişlerdir. Nahivcilerin kıraatler karşısında takındıkları bu tavır, kimileri tarafından eleştirilmiştir. Bunun yanında Ebû Bekr b. Mücâhid'in (ö. 324/936), kıraatleri yedi ile sınırlama girişimiyle yedi kıraat dışında kalan kıraatlerin şaz kıraat kapsamı altında ele alınması gerek dilcileri ve gerekse kıraat mütehassıslarını İbn Mücâhid'in dışta bıraktığı kıraatleri savunma çabası içine itmiştir. Söz konusu âlimler, gerek yedi kıraati ve gerekse yedi kıraatin dışında kalan kıraatleri dil yönünden temellendirmeye çalışmışlardır.

Genel çerçevesi çizilen bu çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır: Genelde nahiv ilmi ve özelde nahiv ekolleri ile kıraat farklılıkları arasında nasıl bir ilişki

vardır? Nahivdeki ekoller ile Kur'ân kıraatleri arasındaki ilişkinin boyutu nedir? Bir etki ya da etkileşim söz konusu mudur? Bir etkiden söz edilecekse hangisi etken/etkileyen, hangisi edilgen/etkilenen konumdadır? Ya da bir etkileşimden, karşılıklı bir tesirden söz edilecekse bu etkileşimin boyutu nedir? Nahiv ilmi mi kıraat farklılıklarına yol açmıştır, yoksa kıraat farklılıkları mı nahiv ilmindeki farklı görüşlerin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır? Bir bölgedeki yaygın ve kullanılan dil kurallarında Kur'ân-ı Kerîm'in şu veya bu şekilde okunması mı tesirli olmuştur, yoksa Kur'ân-ı Kerîm'deki bir harf veya kelimenin farklı okunuşlarında sözü geçen bölgedeki yaygın ve yerleşik nahiv kuralları mı o ihtilafa şekil vermiştir? Bir öncelikten söz edilecekse öncelik hangisindedir? Öncelik söz konusu değilse aralarındaki bu ilişki nasıl kurulmalıdır? Nahiv kuralların-dan birini benimseyen ve nahiv ekollerinden birine tabi olan bir nahiv âliminin kıraat konusundaki farklılıklara yaklaşımı nasıl olmuştur? Kıraat farklılıklarını izah etmek, gerekçelerini ortaya koymak ve bunlardan sonra bir kıraati tercih etmekle karşı karşıya olan bir nahivci, bağlı olduğu nahiv ekolünün görüşlerinden bağımsız hareket edebilmiş midir, yoksa o görüşleri mi esas almıştır? Takınılması gereken tavır, kıraatlerle çelişen nahiv kaidesini tashih etmek midir, yoksa nahiv kaidelerinden birine muhalif olduğu için bir kıraati reddetmek midir?

Bu çalışma sonucunda; ya kıraatlerin nahvi etkilediği ve nahivdeki farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açtığı, dolayısıyla nahvin ve nahiv ekollerinin farklı kıraatler tarafından şekillendiği; ya pratikte kullanılan nahiv kurallarının farklı kıraatlerin oluşmasına zemin hazırladığı, dolayısıyla kıraatlerin nahiv kurallarına göre şekillendiği; ya da iki ilim arasında birinden diğerine doğru icbar edici/bağlayıcı bir tesirden çok karşılıklı bir etkileşimin olduğu sonucuna ulaşmış olmak gerekir.

İfade edilen muhtemel sonuçların dayanacağı ön kabulleri ve bu ön kabullerin varacağı noktaları da ortaya koymak faydalı olacaktır. Nahiv-kıraat ilişkisinde kıraatin nahvi etkilediğini, nahiv kurallarının kıraatlere göre şekillendiğini kabul etmek başlangıçta doğru gibi görünse de ulaşılan diğer sonuçlar da uzak görünmemektedir. Ne var ki ikinci ve üçüncü sonuçlar, kıraatlerin "edilgenliğinin" mümkün olup olmadığı temelinden hareketle varılabilecek bir sonuçtur. Kıraatlerin "edilgenliği" ise kıraatleri tevkîfî olmaktan çıkarıp insâni/tabiî zemine

indirmekle mümkündür. Meseleyi ortaya koymak bakımından kısaca ifade etmek gerekirse; eğer kıraatlerin harici etkenlerden bağımsız olmadığı, dil kurallarına göre şekillenip yaygınlık kazandığı, muhtelif bölgelerde yaşayan ve farklı dil tecrübelerine sahip olan Müslümanların, kendilerine aktarılan kıraatleri kendi dil tecrübelerinin kalıplarına soktukları kabul edildiği takdirde kıraatler ilâhî, tevkîfî olmaktan çıkıp yaygın dil kurallarının kalıplarına indirgenecektir. Bu ise beraberinde birçok sorunu getirecektir. Zira kıraatler için mümkün görünen bu durumun mevcut kıraat vecihlerinden biri olan Kur'ân için de geçerli olduğu düşüncesi akla gelecektir. Ancak nahvi asıl kabul edip kıraatleri nahiv kurallarına göre şekillendirme tavrı daima eleştirilmiş ve nahiv âlimlerinin, kıraatleri nahiv kaidelerine kıyaslamak suretiyle bir hataya düştükleri, oysa esas olanın kıraatler olduğu, nahiv kaidelerinin istinbat edilmesi sürecinde kıraatlerin esas kabul edilmesi gerektiği hep vurgulanmıştır.

Nahiv-kıraat ilişkisinde nahiv edilgen konuma sokulduğu takdirde ortaya iki tablo çıkmaktadır. İlkine göre asıl olan, Kur'ân-ı Kerîm'dir. Nahiv için de kaynak ve delil Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatleridir. Bir nahiv kuralı tesbit edileceğinde verilecek hükmü nihai noktaya taşıyan Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatleri olmuştur. Ortaya çıkan ikinci tablo biraz karmaşıktır. Zira nahiv kuralları konusunda pek çok ihtilaf yer almış ve bu ihtilaflar muhtelif ekoller tarafından savunulmuştur. Bu taraflar, kendi görüşlerini savunmak, delillendirmek için kıraatlere müracaat etmişlerdir. Ancak ihtilaflı kuralların mukabilinde Kur'ân-ı Kerîm'in farklı okunuşları bulunduğu için nahiv kuralları konusunda bir tarafı tutan her dil âlimi, Kur'ân-ı Kerîm'den kendisini teyit eden bir okuyuş/vecih bulmuştur. Bu da gramer kuralları için nihâi hükme varmayı zorlaştırmıştır.

Nahiv-kıraat ilişkisi karşılıklı etkileşim çerçevesinde ele alınacak olursa ortaya şöyle bir durum çıkmaktadır: Gerek doğrudan vahiy olarak indiği kabul edildiğinde ve gerekse en -azından belli bir kısmının- Peygamber tarafından ilahi denetim altında farklı lehçelere "uyarlandığı" varsayıldığında kıraatlerin Arap dilinin yaygın vecihlerine göre şekillendiği söylenebilir. Bu, kıraatlerin doğal dil kurallarını dikkate alması ve ondan etkilenmesi şeklinde okunabilir. İkinci durum ise sonradan ilim haline gelen ve sistemleşen nahvin, kural tespit sürecinde ya yeni bir kural tespitinde, ya var olan kuralın teyidinde veya yanlış

kullanımların geçersiz kılınmasında yine nahvi dikkate alarak şekillenen kıraatlerden istifade etmesidir. Görüldüğü gibi işlemin ilk basamağı yani kıraatlerin doğal dil çevresinde hâkim olan kurallara göre şekillenmesi doğal bir süreç iken, ikinci basamağı yani nahvin kıraatlerden birini veya ötekini dikkate alarak şekillenmesi, ilim haline gelmesi tamamen doğal olmayan, kişisel tercihlere, lehçelere ve daha pek çok harici etkene bağlı olarak gelişen insani durumları da içine alan bir süreçtir. Her ikisi de dikkatle ele alındığında karşılıklı etkileşimin boyutu ve şekli daha iyi görülecektir.

Nahiv ve kıraatler için varlık açısından bir öncelikten bahsedildiğinde önceliğin kıraatlere verilmesi mümkündür. Ancak buradaki nahiv, ilim haline gelmiş, kuralları ortaya konmuş, sınırları belirlenmiş, telif sürecindeki nahivdir. Yoksa dilin, doğal iletişim sürecindeki insanların zihinlerinde var olan, adı konmamış, pratikte var olmakla birlikte teorik olarak üzerinde konuşulmayan kuralları değildir. Çünkü önce dil ve dilin kullanımının olduğu daha sonra dilin kullanımına bakılarak kurallara ulaşıldığı gerçeği neredeyse bütün diller için geçerlidir. Bu durum Arapça açısından da böyledir. Kıraatler gündemde bile değilken insanların günlük hayatta kullandıkları dil, sonradan ilimleşen nahvi bünyesinde taşıyordu. İşte bu açıdan bakıldığında "tabiî" nahvin kıraatlerden önce var olduğu, ancak bu tabiî nahvin kıraatlerden sonra ilimleştiği, "müesses" nahve dönüştüğü söylenebilir.

Ana hatlarıyla ifade edilen soru ve sorunlar çerçevesinde şekillenecek olan bu çalışmada öncelikle dil âlimlerinin, hem dil hem de kıraat âlimlerinin ortaya koyduğu fikirler ele alınmıştır. Zira çoğu nahivci "kıraatlerin tabi olunması gereken bir sünnet olduğu" ilkesine sıkça vurgu yapmış, kıraatlerin nakil ve rivayetten, mushaf hattından bağımsız olarak ele alınamayacağı düşüncesini çokça dillendirmiştir. Vahyin, ilâhî kontrolden bağımsız olarak Arapçanın imkânları çerçevesinde şekillenmesi ve böylece bireysel zemine indirgenmesi manasına gelecek tavırlardan uzak durulması gerektiğini sıkça ifade etmişlerdir. Ancak ifade edilen bu ilkelere çoğu nahivci tarafından gerektiği kadar bağlı kalınmadığı tespit edilmiştir. Bu çerçevede olmak üzere kimi nahivcilerin o vakte kadar tespit edilen Arap dil kurallarına aykırı kıraatleri eleştirdikleri, kıraatler arası tercihlerde bulundukları, kimi zaman daha da ileriye giderek ya nahiv kuralını,

ya belagatı, ya tarihi gerçekliği gerekçe göstererek veya başka bir neden ileri sürerek bir kıraati "beğenmediğini" söyledikleri olmuştur. Bu tavırlar çalışmamızda ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

Bizi bu konuyu ele almaya iten temel sebeplerden biri, ilk dönem kıraat âlimlerinin büyük çoğunluğunun aynı zamanda nahiv ilminin teşekkül etmesinde, meselelerinin ortaya konmasında, olgunlaşmasında birinci derecede rol alan nahiv âlimlerinden müteşekkil olmasıdır. Zira kimi nahivciler, müstakil bir nahiv eseri yazmakla yetinirken kimileri müstakil nahiv eseri yazmakla kalmayarak kendisinin veya ekolünün görüşlerine *Meâni'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân* tarzı eserlerde ve kıraate dair eserlerde yer vermişlerdir. Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş, İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi müelliflerin Kur'ân ile ilgili eserlerinin tamamı nahiv görüşlerini pratik olarak izah ettikleri eserlerdir. Bu tür eserler, nahiv ilmi ile kıraat ilmi arasındaki ilişkinin boyutunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Buna ilave olarak tedvin edilmiş nahvin, kıraatleri istişhâd için kullanması nahiv ilmi ile kıraat ilmi arasındaki irtibatın doğrudan bir irtibat olduğunu göstermektedir ki bu durum bu çalışmayı gerekli kılan sebeplerin ikincisidir. Bunlara; kıraatlerin sıhhati ve kabulü için ileri sürülen şartlar arasında, kıraatlerin nahiv kurallarına uygun olması şartına yer verilmesi, nahivcilerin kıraatleri i'râb yönlerinden izah etmeye ve çeşitlendirmeye girişmeleri, nahivciler arasındaki tartışmalarda kıraatlerin istişhâd için kullanılması gibi sebepler ilave edilebilir.

## II. Kapsam ve Yöntem

Bu çalışmada ele alınan konu bir bakıma tarihi bir durum tesbiti olduğundan nahiv ilmi ve kıraatlerin tarihsel süreçleri ayrıntılı bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu itibarla nahvin ilim olarak doğuşu, bir yönüyle tedvini ve bu sürecin hangi mekân ya da mekânlarda cereyan ettiği, nahvin ortaya çıkmasına yol açan gerekçeler, ilimleşme sürecinin yaşandığı ilk dönem ve sonrasında geçirdiği aşamalar ele alınmıştır. Nahvin tedvin edilmesi sürecinde kuralları tespit eden

dil âlimlerinin, kıraatleri ne derece dikkate aldıkları, kıraatleri dikkate almanın hangi şekillerde tezahür ettiği konuları çalışmanın başlıca temalarından olmuştur. Geniş perspektifte ele alındığında disiplinler arası bir çalışma olacağından iki ilim dalı, ayrı bölümlerde birbiriyle irtibatlı olarak ele alınmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm bir bakıma nahiv tarihi ve nahiv usûlü hakkındadır. Kıraatlerin nahiv ilmi ile irtibatını doğru kurabilmek için nahvin tarihine, nahiv ekollerinin kıraatleri ele alış tarzlarına temas etmek gerekmiştir. Bunun yanında nahiv bilginlerinin kural tespit sürecinde hangi delilleri kullandıkları, itimat ettikleri delillerin önem sıralaması ve bu sıralamada kıraatlerin yeri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise kıraat ilmi ve kıraatler, nahiv ilmini ilgilendirdiği kadarıyla ele alınmıştır. Kıraatlerin mahiyeti tespit edilmeden, mütevatirliği konusu ele alınmadan, tevkıfilik ve ihtiyariliğinde bir duruşu sahiplenmeden iki ilim arasındaki ilişkinin boyutunu tespit etmek güç olmuştur. Yine kıraatlerin Arap yazısının geçirdiği evrelerle, Arap lehçeleriyle irtibatı doğru bir zeminde ele alınmadan bu ilişkiyi doğru okumak zorlaşmıştır. Bu bakımdan burada yapılan tespitler ve varılan sonuçlar nahiv-kıraat ilişkisinin boyutunu belirleyici olmuştur. O yüzden ikinci bölümde kıraat olgusu, nahiv-kıraat ilişkisinde belirleyici olan yönleriyle irdelenmiştir. Üçüncü bölüm ise ilk iki bölümde tespit edilen sonuçlar doğrultusunda şekillenmiştir. Nahiv kurallarının tespiti, delillendirilmesi süreçlerinde kıraatlerin kullanılış şekilleri ele alınmış, zemininde kıraatlerin olduğu nahiv kuralları tartışılmıştır. Nahvin ilimleşme ve tedvin sürecini tamamladığı zaman içinde yer alan kimi dilcilerin kıraatlere yaklaşımları ve bu yaklaşımlarına yöneltilen eleştiriler söz konusu edilmiştir.

Çalışma esnasında nahiv-kıraat ilişkisi daha çok nahiv kuralları çerçevesinde ele alınmış olmakla birlikte Sarf ilmini ilgilendiren noktalara da kısmen temas edilmiştir. Kıraat farklılıklarına yer verilirken farklı okuyuşun kime veya kimlere ait olduğu zikredilmiş, farklı okuyuşlar nahiv kuralları bağlamında tartışılmıştır. Çalışmada, zikredilen âyetler ve âyetlerde yer alan kelimeler çengelli parantez içerisinde, âyet dışındaki örnek Arapça ifade ve terkipler normal parantez içerisinde yer almıştır. Kaynak olarak kullanılan eserler, ilk geçtikleri yerlerde tam künyesiyle birlikte zikredilmiş, ancak adı uzun olan eserler, ilk geçtikleri yerlerde tam ismiyle kullanılırken daha sonraki kullanımlarda kısaltma

isimlere başvurulmuş ve bu kısaltma, kaynakçada ilgili eserin yanında da yer almıştır. Çalışmada yer alan şahıs isimlerinde (Sîbeveyh ismi hariç) ve kimi kavramların yazımında *DİA*'nın usûlü takip edilmiştir. Örnek olarak zikredilen âyet ve hadîs-i şeriflerin cümle olarak yarım olanları dışındakilerinin meallerine ve şiirlerin ise anlamlı bir bütün oluşturacak kadar olanlarının tercümelerine dipnotlarda yer verilmiştir.

BÖLÜM 1

# NAHİV İLMİ VE GEÇİRDİĞİ AŞAMALAR

Bu bölüm kendi içinde iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım kısaca nahiv ilminin tarihi ve geçirdiği aşamalar, ikinci kısım ise nahiv usûlü hakkında olacaktır. Nahiv ilminin tarihi ele alınırken öncelikle nahvin tanımından, ne zaman ve nerede teşekkül etmeye başladığından söz edilecek, ardından geçirdiği aşamalara yer verilecektir. Nahiv usûlü ele alınırken ise nahivcilerin kaide tespit ve istidlâl sürecinde hangi yöntem ve delilleri kullandıklarından, delillerin öncelik sıralamasından, delillerin çatışması halinde hangi delili tercih ettiklerinden söz edilecektir.

### 1.1. Nahiv İlmi

Nahiv ilmi, Arap dilinin ortaya çıkışıyla birlikte ortaya çıkmamış, bilakis nahiv, Arap dilinin gelişim merhalelerinden, yükseliş göstergelerinden biri sayılmış; dil, hissin ürünü olarak görülürken nahiv ilmi aklın ürünü olarak görülmüştür. Sadece edebî eserlere, geniş bir ilmi hazineye sahip köklü dillerin nahvi olduğu söylenmiş, bu sebeple nahiv ilmi, dilin gelişim evrelerinde vardığı ileri düzey merhalelerde ortaya çıkan bir unsur olarak nitelenmiştir.[1] Nahvin ortaya çıkışı, dilin doğal gelişim sürecinin bir sonucu olarak görülmüştür. Kimi araştırmacılara göre bir dil, kelime hazinesinde artma, ifadede genişleme sürecine girdiğinde o dilin içinde bulunduğu toplumsal akıl, farklı manaları birbirinden ayırt edecek kurallar koymaya başlar. Birbirinden oldukça farklı üsluplar bu kurallar vasıtasıyla kolayca kavranır. İşte bu itibarla nahiv ilmi de gelişimini tamamlayan Arap dilinin ileri düzeydeki merhalelerinden birine işaret etmektedir.[2]

Dil ile ilgili çalışmalar önce konuşulan dil ile ilgili basit, yüzeysel fikirlerle başlayıp, daha sonra çerçevesini genişleterek olgunlaşmış, ardından istikrâ ve kaide koyma süreçleriyle devam etmiştir. Ancak bu süreçler uzun bir zamana ihtiyaç

1 Bkz. Hasan Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, İskenderiye: Matbaatu Royâl, 1952, s. 52. Dilin gelişerek belli süreçlerden geçtiğinin örnekleri için bkz. Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 80 vd.

2 Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 78, 79.

duymuştur.[3] Arap dili üzerindeki çalışmalar da ses, kelime ve cümle olmak üzere üç alanda yoğunlaşmıştır. Seslerin çıkış yerleri, çıkış şekilleri ve birleşmesi, bu birleşmeden doğan kelimeler sarf ilminin, kelimelerin terkibi, birbirleriyle ilişkileri, birleşip cümle oluşturmaları ve cümledeki terkipler arası etkileşim, nahiv ilminin konusu olmuştur. Bu itibarla kelimelerin cümle içerisinde geldikleri konuma göre aldıkları şekli inceleyen, önlerine gelen âmillerinin tesirlerini ele alan ilim, nahiv ilmidir.

Nahiv terimi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlara göre nahiv; cümle içindeki kelimelerin yerlerini, mebnîlik ve mu'râblık bakımından sonlarının durumlarını ve aralarındaki ilişkiyi ele alan ilimdir. Arapça terkiplerin mebnîlik, mu'râblık vb. durumlarının bilinmesine yarayan kanunlara sahip olan ilimdir. Doğru ve yanlışın bilinmesine yarayan temel kaideler ilmidir.[4] Bir başka tarife göre *"lisânın müfredatına dair malumat veren ilme sarf veya tasrif, murekkebatına ve usûlü terkibine müteallık meseleleri bildiren ilme nahiv denir."*[5] Kisâî, nahvi; *"tabi olunan bir kıyas"* diye tarif etmiştir.[6] Nahvi, i'râbı bilmedikleri, hatta bunlardan haberleri dahi olmadığı halde seciyelerine göre konuşup anlaşan insanların bu ilmi öğrenmeye ihtiyaç duymalarının temelinde Arapçayı doğru, düzgün, değiştirmeden konuşmak, Allah'ın kitabı ve Rasûlünün (a.s.) sözlerini doğru anlamak gayesi yatmaktadır. Dolayısıyla nahvin hedefi, dildeki hataların önüne geçmektir.[7]

3 Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî,* Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983, s. 15.

4 Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Kahire: Dâru'l-fazilet, tsz., s. 202.

5 Mehmed Zihni, *el-Muntehab fi kavâıdi's-sarf,* İstanbul: Ö, Ziya Belviranlı, tsz., s. 6; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve mısbâhu's-siyâde fi mevzûâti'l-ulûm,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1985, I, 138.

6 Cemâleddin Ali b. Yusuf Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dâru'l-fikr el-arabî, Beyrut: Müessesetu'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986, II, 267.

7 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv* (thk. Mâzin el-Mubarek), Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1979, s. 95. Hasan Avn, kural tespit sürecinin öncesindeki doğal durumu şöyle tasvir etmiştir: "Onlar faili merfu olarak telaffuz etmeden önce failin merfu olduğunu düşünmediler. Mefulü mansûb olarak telaffuz etmeden önce mefulün mansûb olduğunu, muzafun ileyhi mecrûr olarak telaffuz etmeden önce muzafun ileyhin mecrûr olduğunu düşünmediler." Bkz. Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 101.

Nahiv ilminin ne zaman teşekkül etmeye başladığı meselesi nahvin teşekkülünde adı geçenlerden bağımsız olarak ele alınamamaktadır. Zira ileride tartışılacağı üzere, rivayetler Ebû'l-Esved ed-Düelî'de (ö. 69/688) kesişmekle birlikte Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin öğrencilerinden Nasr b. Âsım (ö. 89/708[?]), Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708[?]) bu süreçte adı geçen kimselerdendir. Nahvin ilk vaz edeni ile ilgili tartışmaları bir yana bırakarak bu ilmin yaklaşık olarak hicri ilk asrın ikinci yarısında teşekkül etmeye başladığını söylemek mümkündür. Arap dili, Arap yarımadası içerisinde İslâm'dan önce doğup gelişmiştir. Ancak aynı şeyi Arap dilinin grameri için söylemek, nahvin vaz ediliş tarihi ile ilgili kesin bir tarih belirtmek mümkün değildir.[8] Yaygın kabul, nahvin İslâm'dan önce Araplarda bir ilim olarak bilinmediği yönündedir. İslâm öncesi dönemde dil selikalarına göre konuşan Arapların böyle bir ilme ihtiyaçları olmamıştır. Bunun yanında Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), Arap nahvinin kadim olduğunu, Arapların İslâm'dan önce nahvin kavramlarını bildiklerini, uzun bir aradan sonra Ebû'l Esved ed-Düelî ve Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) eliyle yeniden canlılık kazandığını belirtmiştir.[9] Nahiv ilminin doğuşunu İslâm öncesi döneme kadar götüren bu görüş, tarihi gerçeklikle bağdaşmadığı, ilimlerin bir ihtiyaca bağlı olarak ortaya çıktığı, İslâm'dan önce nahiv ilminin teşekkül etmesine yol açacak bir ihtiyacın bulunmadığı gerekçesiyle pek itibar görmemiş, nahvin teşekkülünü İslâm'ın ilk asrıyla eşleştirme girişimi daha çok kabul görmüştür.[10]

Nahiv ilmi, Irak bölgesinde, özellikle de Basra şehrinde teşekkül etmiştir. Arap dili açısından Basra halkının diğer şehirlerde yaşayan Araplara göre farklı

8 Mustafa Sâdık Râfiî, *Târihu âdabi'l-Arab,* Kahire: Matbaatu'l-istikâmet, 1940, I, 336.

9 Ebul Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhı'l-lugati'l-arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-arabi fî kelâmihâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997, s. 17.

10 Abdullah b. Hamed el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, İskenderiye: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmıyye, 1993, s. 13-15; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ında'l-arab,* Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1988, s. 82; Hasan Avn, *Tatavvuru'-dersi'n-nahvî*, Kısmu'l-buhûs fi'd-dirâsâti'l-edebiyye ve'l-lugaviyye, 1970, s. 12, 13. Hasan Avn, günümüzdeki ıstılah anlamıyla nahiv kelimesinin Emevîler zamanında ve Abbâsîlerin ilk zamanlarında bulunmadığını, ister günümüze ulaşsın ister ulaşmasın o devirde yazılan eser isimlerinin hiçbirinde nahiv kelimesine yer verilmediğini belirtmiştir. O, nahiv kelimesinin lügat anlamlarına yer vermiş, lügat manasından ıstılah manasına geçiş sürecini irdelemiştir. Geniş açıklama için bkz. Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 216-218.

bir yeri vardır.[11] Nahiv ilmi, Basra ve Kûfe olmak üzere iki şehrin adıyla yan yana ele alınsa da nahvin ilimleşme sürecinin ilk aşamasında daha çok Basralı dilciler söz sahibi olmuşlardır. Zikredilecek diğer sebeplerin yanında Basra'nın Kûfe şehrinden önce kurulması, tabii olarak önceliğin Basra'da olduğunu göstermektedir.[12] Nahiv ilminin Basra ve Kûfe'yi içine alan Irak topraklarında teşekkül etmesinin sebebi olarak Irak'ın coğrafi konumuna dikkat çekilmiştir. Irak, bir sınır kenti olduğundan, Araplarla Arap olmayanların buluşma noktası olmuştur. Irak'ın yaşam alanı bakımından rahat olması onu bölgenin cazibe merkezi haline getirmiştir. Ancak en gözde şehri Basra'da lahnin yaygınlaşması nahiv ilmine olan ihtiyacı artırmıştır.[13] Basra'da farklı unsurların bir arada yaşaması burada nahiv ilmine diğer Arap şehirlerinden daha fazla ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Araplarla bir arada yaşamaya başlayan yabancı milletler, fasih Arapçayı öz Arapların konuştuğu düzeyde kullanamamışlardır. Böylece; biri aslen Arap olanların kullandığı fasih dil, diğeri ise Arap olmayanların günlük hayatta kullandıkları, az ya da çok lahn ve tahrifin bulaştığı dil olmak üzere iki tür "Arapça"dan söz edilir olmuş, zamanla Arapçanın bu iki kullanımı birbirine geçmeye başlamıştır.[14]

Günlük hayatta konuşulan veya edebi dilde kullanılan dilin kendine ait kuralları vardır ve o dili konuşan kimseler o kurallara titizlikle riayet ederler. Bir dili konuşan kimse konuştuğu dilin kurallarını tatbik ederken bir zorluk içine girmez. Hatta neredeyse uyguladığı kuralların farkında bile değildir. Çünkü bu kurallar dil öğrendiği çevresinde kendisine alışkanlık haline getirdiği diğer kurallardan faklı değildir. Dilcinin yaptığı ise uygulanmakta olan bu kuralları keşfetmek ve açıklığa kavuşturmaktır.[15] Bir başka ifadeyle nahiv âliminin icra ettiği fonksiyon, dilde var olan kullanımlardan yola çıkarak kurallara ulaşmak, bu kuralları dilin tamamına teşmil etmek ve dilin cüz'i örneklerini külli kaidelere kıyas

11 Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ* (thk. Mahmud Muhammed Şakir), Kahire: Matbaatu'l-medeni, tsz., s. 12.

12 Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (thk. Rıza Teceddüd), Tahran: y.y.,1971, s. 71.

13 Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât,* Kahire: Dâru'l-maârif, tsz., s. 18-21.

14 Ali en-Necdî Nâsıf, *Târîhu'n-nahv,* Kahire: Dâru'l-meârif, 1978, s. 5, 6.

15 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 15.

etmektir. Abdullatif Bağdâdî dil ve nahiv kuralları arasındaki irtibatı hadis ve fıkıh ilmi arasındaki irtibatla izah etmiş ve şöyle demiştir: *"Dilcinin işi Arapların konuştuğu, kullandığı şeyleri nakletmektir. Dilci daha ötesine geçmez. Nahivcinin işi ise dilcinin naklettiği şeyler üzerinde çalışıp kıyaslar yapmaktır. Dilci ile nahivcinin durumu muhaddis ve fakihin durumuna benzer. Muhaddisin işi hadisi tamamıyla nakletmektir. Sonra fakih bu hadisi alır, onun üzerinde çalışır. İlletlerini ortaya koyar ve birbirine yakın, benzer durumları o hadise kıyas eder."*[16]

Nasıl ki hadisçiler hadis derlemede, fakihler hadisçiler tarafından derlenen hadisi, sahabe ve tâbiînin fetvalarını işleyip dini hayatın devamlılığını sağlamada etkin rol almışlarsa bir topluluk da kullanılan dilin muhafazası için dile ait malzemeleri derleme ve derlenen malzemenin işlenmesinde etkinlik göstermiştir. Bu topluluğun amacı Arapların konuştukları kelimeleri toplamak ve manalarını tespit etmektir. Dil malzemesini derlemek üzere harekete geçen bilginlerin yönlerini çevirdikleri ilk ve en önemli kaynak Kur'ân-ı Kerîm ve ondan ayrı olarak düşünülmeyen kıraatler olmuştur. İkinci kaynak gerek İslâm öncesi cahiliye dönemine ve gerekse İslâm sonrası döneme ait doğruluğuna güvenilen Arap şiiri iken üçüncü kaynak da çölde yaşayan Arapların kullanımları olmuştur.[17] Âlimler, dil bilginleri Arapların kullandıkları kelimeleri dinleyip yazmak üzere dilin aslî kaynağı olan ve başka dillerin tesirinden uzak olan çöllere yönelmişlerdir. Aynı zamanda çöllerde yaşayan Araplar da kendilerinden (dil malzemesinin) derlenmesi için şehirlere, işin ehli olan dil âlimlerine gelmişlerdir. Dil bilginleri; lafız, terkip ve lehçe bakımından kabileler arasında farklılıklar bulunmasına rağmen Arap dilini bir bütün olarak kabul etmişlerlerdir.[18]

Arap dilini bir bütün olarak kabul edip genel kurallar koyma ve bu kuralları asıl kabul edip aksi kullanımları kural dışı kabul etme tavrı pek çok sorunlara

16 Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâihâ* (thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ ve diğerleri), Kahire: Mektebetu Dâru't-turâs, tsz., I, 30; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'l-üsra, 2003, II, 277.

17 Kisâî'nin malzeme derleme sürecinde çıktığı yolculuk hakkında bkz. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kuveyt: Matbaat'u-Hukûmet'i-Kuveyt, 1984, s. 266, 267.

18 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 252; Ahmed Alemüddin el-Cündî, *el-Lehecâtu'l-arabiyye fi't-turâs*, yy: Dâru'l-Arabiyye li'l-küttâb, 1983, I, 116.

yol açmıştır. Çalışmamızın ana temalarından olan kıraatlerle ilgili tartışmalarda dilcilerin içine düştükleri durum bu sorunlardan sadece biri olmuştur. Zira Arap dili, içinde lehçeleri, farklı kullanımları barındıran, çok geniş bir alanda kullanılan, canlı, her zaman gelişmeye açık, yaygın bir dildir. Bu dilin alt birimi olan lehçeleri arasında ses ve kelime yapısı bakımından farklılıklar söz konusudur.[19] Sözgelimi bir kelimenin bazen müzekker bazen müennes kabul edilmesi, bazen harf ile i'râb alıp bazen hareke ile i'râb alması gibi ifade ve üslup farklılıkları lehçe temellidir. Zira kimi lehçelerde bir kelime müzekker kabul edilip ona göre muameleye tabi tutulurken kimi lehçelerde aynı kelime müennes kabul edilmekte ve müennes olmasının gereği yerine getirilmektedir. Kimi lehçede bir kelime bir manada kullanılırken öteki lehçede aynı kelime başka manada kullanılabilmektedir. Çünkü her kabile kendi çevresine, ortamına uygun kelime ve terkipler türetmekte ve bunları kendine göre telaffuz etmektedir. O yüzden nahiv kurallarının, bütün Arap dilini kuşatıcı çerçeveler çizme iddiasının başarılı olmadığını söyleyenler olmuştur.[20]

### 1.2. Nahiv İlminin Kurucusu

Her ne kadar dilin içinde var olan ve kullanılan kurallar bütünü olan tabiî nahvin tarihini o dilin tarihi ile eşdeğer görmek mümkün olsa da ilim haline gelmiş nahiv için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan Arap dilinin tarihî gelişim seyrinde belli bir zaman dilimi öncesinde ilimleşmiş bir nahivden söz edilmezken daha sonraları söz edilir olmuştur. İşte burada bir ilim olarak nahvin ne zaman, nerede, kim veya kimler tarafından Arap dil tarihinin çizgisine eklemlendiği meselesi gündeme gelmiştir.[21] Nahiv ilminin teşekkül

19 İbrahim Enîs, *Min esrâri'l-luga*, Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısriyye, 1978, s. 41. Lehçeler arasında görülen ses farklılıkları ile ilgili geniş açıklama için bkz. Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 74.

20 Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 72, 73. Hasan Avn, nahivciler arasındaki tartışmalardan hareketle nahiv kurallarının vaz'î olduğunu, bütün Arap kabileleri arasında ortak mantıkî bir esasa dayanmadığını belirtmiştir. Bkz. Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 105.

21 Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 78-80. İlmî nahivden/ilim olarak nahivden; dilin derinlemesine araştırılmasına, üsluplarının kavranmasına, dildeki ifade çeşitlerinin tespit edilmesine bağlı olarak doğru bir konuşma için gerekli olan kaidelerin çıkarılması ve ardından bu kaidelerin öğretilmek

sürecinde kimin veya kimlerin katkıda bulunduğu meselesi nahiv ilmi ve tarihi ile ilgili kaynaklarda ve nahivcilerden bahseden tabakât kitaplarında çokça tartışılan konulardan biridir. Konu hakkında pek çok farklı rivayet bulunmakta ve bu nedenle çelişkili sonuçlar dikkat çekmektedir. Bu tartışmalarda Ali b. Ebû Tâlib, Ebû'l-Esved ed-Düelî, Abdullah b. Ebû İshâk (ö. 117/735), Nasr b. Âsım, Abdurrahman b. Hürmüz, Yahya b. Ya'mer, İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) gibi isimler öne çıkmaktadır. Kimileri nahvin kurucusu olarak Ebû'l-Esved ed-Düelî'yi, kimileri Ali b. Ebû Tâlib'i zikretmiştir. Kimileri de Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin öğrencilerinden Nasr b. Âsım, Abdurrahman b. Hürmüz ve Yahya b. Ya'mer'i nahvin kurucuları arasında saymıştır.

İbn Sellâm el-Cumahî[22] (ö. 231/846 [?]), İbn Kuteybe[23] (ö. 276/889), Ebû't-Tayyib el-Lugavî[24] (ö. 351/962), Ebû Saîd es-Sîrâfî[25] (ö. 368/979), İbnü'n-Nedîm[26] (ö. 385/995 [?]) gibi müelliflere göre nahiv ilminin teşekkül sürecinde öncelik, Ebû'l-Esved ed-Düelî'dedir. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî (ö. 379/989), Ebû'l-Esved ed-Düelî, Nasr b. Âsım ve Abdurrahman b. Hürmüz'ü nahiv ilminin ilk olarak temelini atan ve bu konuda düşünen kimseler olarak nitelese de Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye öncelik atfetmiştir.[27] Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî[28] (ö. 337/949), Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî[29]

üzere kaydedilmesi kastedilir. Bkz. Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 149.

22 Bkz. el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 12.

23 Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şuarâ* (thk. Şeyh Muhammed Abdülmun'ım el-Aryân), Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1987, s. 491.

24 Bkz. Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire: Mektebetu Nahdati Mısr, tsz., s. 6.

25 Bkz. Hasan b. Abdullah b. Merzübânî Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn el-basriyyîn* (thk. Muhammed Abdül Münım Hafâcî, Taha Muhammed Zeynî), Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebi, 1955, s. 10.

26 Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 45, 46; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, I, 39.

27 Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dâru'l-maârif, 1984, s. 11, 12, 22.

28 Bkz. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail ez-Zeccâcî, *Emâlî* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1987, s. 238, 239.

29 Bkz. Ebû'l-Berekât Abdurrahman el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ* (thk. İbrahim Samerrâi), Ürdün: Mektebetu'l-menâr, 1985, s. 17 vd.

(ö. 577/1181), Ebû'l-Hasen el-Kıftî[30] (ö. 646/1248) gibi müelliflere göre ise bu ilmin kurucusu Hz. Ali'dir. Nahve dair ilk bilgileri ondan Ebû'l-Esved ed-Düelî almıştır. Bunların yanında Nasr b. Âsım'ı, Abdurrahman b. Hürmüz'ü ve Yahya b. Ya'mer'i nahvin ilk vaz edicisi olarak görenler de olmuştur.[31]

Klasik kaynaklarda nahiv ilminin kim veya kimler tarafından ilimleşme sürecine girdiği ile ilgili rivayetler anahatlarıyla bu üç noktada temerküz etmektedir. Ancak gerek Hz. Ali ile ilgili rivayetlere gerekse Ebû'l-Esved ed-Düelî ile ilgili rivayetlere modern dönem araştırmacıları tarafından pek çok itiraz yöneltilmiştir. Hz. Ali ile ilgili rivayetler onun, Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye nahvin temel kurallarının yazılı olduğu bir kâğıt vermesi ve gerisini aynı şekilde tamamlamasını istemesi, Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin de yazdıklarını getirip Hz. Ali'ye göstermesi noktasında birleşmektedir.[32] Hem Hz. Ali'nin hem de Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin nahvin kurucusu olarak görülmesine dayanak teşkil eden bu rivayetler çok kabul görmemiştir. Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh gibi dilciler tarafından bile bilinmeyen nahiv kavramlarının onlardan yaklaşık bir asır önce yaşamış Hz. Ali ve Ebû'l-Esved ed-Düelî tarafından bilinmesine imkân verilmemiştir.[33] Rivayetlerde geçen tanım ve taksimler Hz. Ali ve Ebû'l-Esved'in yaşadığı zamanın tabiatına aykırı görülmüş, bu türden tanım ve mantıkî taksimlerin onların yaşadığı asırdan nakledilmesi mümkün görülmemiştir. Özellikle Hz. Ali ismi üzerinde yoğunlaşılması ise her şeyi Ali b. Ebû Tâlib'e (r.a) dayandırmak isteyen bazı şîa ve taraftarlarının uydurmaları olarak nitelenmiştir. Devrindeki siyasi sorunların içinde kalan Hz. Ali'nin nahiv ilminin ilk vaz edicisi olması hiç

30 Bkz. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, I, 50.

31 Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 45; İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 17 vd; 26; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyin*, s. 11, 12.

32 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 45; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, I, 39.

33 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 40 vd.

Ancak Ebû'l-Esved'i ve dolayısıyla Hz. Ali'yi (r.a) nahiv ilminin kurucusu olarak görmeyenlere karşı, Hz. Ali'nin Kur'ân'ın huzurunda ve Peygamber'in (a. s.) belagatıyla iç içe yetiştiği, vahyin nerede, niçin, nasıl nazil olduğuna çokça şahit olduğu, Peygamber'in (a. s.) vefatından sonra da vahyin toplanmasında etkin rol aldığı, çoğu zaman Rasûlullahın (a. s.) yanında bulunduğu ve onun yakın kâtiplerinden olduğu argümanları ileri sürülerek Hz. Ali'nin buna layık ve yetkin olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bkz. Muhammed Muhtar, *Târihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-maşrik ve'l-mağrib*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008, s. 43.

mümkün görülmemiştir. Bununla birlikte Hz. Ali'nin Ebû'l-Esved ed-Düelî'yi yönlendirmesi uzak sayılmamıştır.[34]

Şevki Dayf (1910-2005), Ebû'l-Esved ed-Düelî'de kesişen rivâyetlerin hiçbirisini kabul etmemiş ve Ebûl Esved ed-Düelî'yi nahvin ilk vaz edicisi olarak görmemiştir. Ona göre Ebûl Esved ed-Düelî ve talebelerinin yaptığı şey Kur'ân-ı Kerîm'in yazımı ile ilgilidir. Zira Ebûl Esved ed-Düelî ve talebeleri iki şey yapmışlardır: İlki Kur'ân-ı Kerîm'in harekelenmesi, ikincisi de bazı harflerin diğerlerinden ayırt edilmesi için noktalanmasıdır. Sonradan gelenler, onların bu yaptıklarını Arapçanın vaz'ı değil de nahvin vaz'ı olarak anlamışlardır.[35] Ahmed Emin (1886-1954), Şevki Dayf'ın ileri sürdüğü gerekçeleri Ebû'l-Esved ed-Düelî'den yana kullanıp Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin nahvin ilk kurucusu olmasını daha gerçekçi görmüş, ancak bu kuruculuğun kapsamını daraltarak Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçmek üzere harekelenmesiyle sınırlandırmış ve *"Ebû'l-Esved ed-Düelî, kesranın yerine fetha, fethanın yerine zamme geçmesin diye mushafı harekeleyerek temeli atmış oldu."* demiştir.[36] Rivayetler üzerinde süregelen tartışmalar sonuç olarak Ebû'l-Esved ed-Düelî'de kesişmiş, genel kabul Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin nahvin kurucusu olarak görülmesi yönünde olmuştur. Ancak ona nispet edilen nahiv, sonradan gelişen, derinlik kazanan ve sistemli hale gelen nahiv değil, nahvin bir nevi nüvesini oluşturmuştur.

Netice olarak kapsayıcı bir yaklaşımla bu tartışmaları bir noktada uzlaştıracak olursak şöyle diyebiliriz: Nahvin ilimleşme sürecini belli bir yer, zaman ve belli bir kişi ile sınırlandırmaktan ziyade nahvin, farklı yer ve zamanlarda birden fazla kişinin etkinliğine bağlı olarak doğup geliştiğini söylemek daha doğru gözükmektedir. Bu itibarla Hz. Ali'nin yönlendirmesiyle Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin sınırlarını ve içeriğini kesin olarak tayin edemeyeceğimiz bir taslak geliştirdiğini, Ebû'l-Esved'in öğrencilerinin bu taslak üzerinde çalışarak daha

34 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 285; Fuâd Hannâ Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv,* Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969, s. 97; Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 226; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 26-28. Ebû'l-Esved ed-Düelî'yi nahvin kurucusu olarak görmeyenlerin ileri sürdükleri görüşler ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Abdulâl Sâlim Mekrem, *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve eseruhu fi'd-dirâsâti'n-nahviyye,* Kuveyt: Müessetü Ali Cerrâh, 1978, s. 52, 53.

35 Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968, s. 16, 17.

36 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 286, 287.

da genişlettiklerini, zamanla belli bir düzeye erişen nahiv birikiminin bir araya toplanıp tedvin denemelerine girişildiğini ve nahivde zirve olarak nitelendirilebilecek Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ıyla ilimleşme sürecini tamamladığını söylemek mümkündür.[37]

### 1.3. Nahiv İlminin Doğuş Sebepleri ve Kıraatlerin Rolü

Nahvin ilim olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlayan pek çok sebep sayılabilir. Bunlar arasında en önemlisi Arap dilinin "İslâm" tecrübesini yaşamış olmasıdır denilebilir. Oldukça geniş bir alana hâkim olan Arap dili, İslâm sonrası dönemde hâkimiyet alanını daha da genişletmiştir. Farklı milletlerle iç içe yaşamaya başlayan Arapların dilleri bu milletlerin etkisine açık hale gelmiştir. Sözgelimi Mısırlılar Kıptiler'in, Iraklılar Farisiler'in etkisinden kurtulamadığından onların günlük hayatta kullandıkları dilden kelimeler, Arapçaya da sirayet etmiştir. Bu kelimeler, Arapçanın kalıplarına sokulmuş ve öz Arapça kelimeler gibi muamele görmüşlerdir. Fetihlerin yayılmasıyla birlikte bu kelime geçişleri daha da hızlanmış, böylece öz Arapların kullandığı dil, türlü bozukluklarla karşı karşıya kalmaya başlamış, kural ihlalleri (lahn) artmıştır. Ebû Ali el-Fârisî'nin ifadesiyle müracat edecekleri bir usûllerinin, sıkı sıkıya tutunacakları bir kanunlarının olmaması, dillerine nasıl geliyorsa öyle konuşmaları dildeki hataların gittikçe çoğalmasına yol açmıştır.[38] Bu gidişin Kur'ân ve kıraatleriyle, dolayısıyla din ile irtibatlı olması sorunun çözümü için kısa sürede adım atılması ihtiyacını hissettirmiştir. Peygamber döneminde ortaya çıkan dil ile ilgili kural ihlallerinde Peygamber'in (a.s.) doğrudan müdahale ettiğinin[39] bilinmesi meselenin başka bir boyutunu oluşturduğundan kötü gidişe hemen son verilmesi gündeme gelmiştir. İşte nahiv kurallarının vaz edilmesi ihtiyacını doğuran sebeplerden birkaçı bunlardır.

37 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 43; Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 230; Abdulâl Sâlim Mekrem, *el-Halkatu'l-mefkûde fi tarihi'n-nahvi'l arabi,* Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993, s. 26.

38 Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis* (thk. Muhammed Ali Neccâr), Kahire: Mektebetu'l-ılmiyye, 1952, III, 276.

39 Ebû Abdullah Muhammed el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (thk. Mustafa Abdülkadir el-Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 2002, II, 477.

Nahvin ilimleşme sürecine etki eden faktörlerin bir kısmı dinî, bir kısmı ise gayri dinîdir. Dini sebeplerin en başında Kur'ân metninin doğru bir şekilde okunmasına duyulan istek gelmektedir. Arap dilinde lahnin yaygınlaşması ve dillerine bağlılıklarıyla bilinen Arapların dillerini koruma hırsları dini olmayan sebeplerdendir.[40] Bunlara Kur'ân ve sünneti muhafaza etme hırsı, yeni nesle Arapçanın doğru öğretilme gereği, yabancı milletlerle iç içe olmanın sonucu olarak Arapların dil melekelerindeki bozulma gibi sebepler de ilave edilebilir.[41] Şimdi nahiv ilminin teşekkül etmesine yol açan bu etkenleri alt başlıklarda kısaca ele alalım.

### 1.3.1. Kur'ân'ı Muhafaza Etme Gayreti

Arapçanın dışındaki Süryanice ve İbranice gibi dillerin gramerlerinin ortaya çıkış süreçlerini ele alan araştırmacılar, bu dillerin gramerlerinin de neredeyse nahvin teşekkülüne etken olan sebeplerle teşekkül ettiğine vurgu yapmışlardır. Sözgelimi İbranice ile ilgili ilk çalışmaların başlangıçta kitâb-ı mukaddese hizmet gayesiyle başladığı[42], hatta dil ile ilgili bütün çalışmaların din ve inanç temelinden hareketle başladığı söylenmiştir.[43] Dolayısıyla Arap nahvinin vaz edilmesine etki ettiği düşünülen faktörler ile ilk İslâmi ilimlerin teşekkülünde etkili olan faktörlerin de büyük ölçüde aynı olduğu, bu faktörlerin ilkinin dini, ikincisinin ise toplumsal şartlar olduğu söylenebilir.[44] Bu çerçevede olmak üzere İslâmi ilimler arasında sayılan nahiv ilminin vaz edilmesine etki eden faktörlerin en başında Kur'ân'ı doğru okuma ve Kur'ân metinlerinin tahrif edilmesinden duyulan korku ile Kur'ân metnine hata ve lahnin sızmasından duyulan korku yatmaktadır. İlk asırlarda teşekkül eden İslâmi ilimlerin tamamı, Kur'ân'a hizmet gayesiyle ortaya çıkmıştır. Kur'ân bütün ilimlerin merkezinde durmuş, sonradan ortaya çıkan bütün İslâmi ilimler Kur'ân'ın etrafında şekillenmiştir. Nahiv de Kur'ân'a hizmet eden ve Kur'ân'ı koruyan halkalardan sadece biri olmuştur.[45]

40 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 11, 12; Nâsıf, *Târîhu'n-nahv*, s. 7.

41 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 28-32.

42 Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 68; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 30.

43 Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 80.

44 Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 201.

45 Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 153, 155; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 28-30.

Bunun yanında kıraat farklılıklarının doğurduğu durumun da nahvin ilim olarak teşekkülünde önemli bir payı vardır. Bu durum özellikle gramer hatalarının yayılmaya başlamasından sonra daha da önem kazanmıştır. Kıraatlerdeki hatalı seslendirmeler, Müslümanların yöneticilerini ve âlimlerini nahiv ilmi ile ilgili çalışmalara sevk eden sebeplerden biri olmuştur.[46] Zira İslâm'ın yayılmasına bağlı olarak şehirleşmenin artması Arapçayı kaynağından uzaklaştırmıştır. Ayrıca Arapların farklı kültür ve dillerdeki başka milletlerle içli dışlı olmaları, evlenmeleri bu evliliklerden doğan çocukların -anne ya da babadan birinin Arap olmamasının sonucu olarak- dillerinin telaffuz ve yapı bakımından bozulmasına yol açmıştır. Bu ve benzeri sebeplerle Arapça kendi mecrasının dışına çıkmaya başlamıştır.[47]

Şevki Dayf, nahiv ilminin kıraatlara bağlı olarak ortaya çıktığı görüşü üzerinde ısrarla durmuştur. İsa b. Ömer, Ebû Amr b. Alâ ve İsa b. Ömer'in öğrencilerinden Halîl b. Ahmed ve Yunus b. Habîb (ö. 182/798) gibi dilcilerin kıraat imamlarından olduğunu, Basralı kıraat imamlarının âyetlerde geçen kelimelerin tam ve doğru i'râbını bütün kıraat mütehassıslarının açıkça görebilmesi için nahvin usûl ve kaidelerini tespit etmeye giriştiklerini[48], Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatlerini en ince ayrıntılarına kadar incelediklerini ve nahiv kaidelerini bu kıraatlerden, Necid, Hicaz ve Tihâme çöllerinde yaşayan fasih Arapların kullandığı dilden çıkardıklarını ifade etmiştir.[49] Nahvin teşekkülüne büyük ölçüde kıraatlerin sebep olduğu yönündeki bu görüş sadece Şevki Dayf tarafından dile getirilmemiştir. Sözgelimi Fuâd Hannâ Terzî, Arap gramerinin teşekkül sürecinde yabancı tesirinden söz edilip edilmeyeceği konusunu tartışmaya açarken Arap kaynaklarının böyle bir tesire neredeyse hiç işaret etmediğini, bunun garipsenecek bir durum olmadığını, çünkü nahvin teşekkülünün büyük ölçüde Kur'ân kıraatleriyle ilişkili olduğunu vurgulamıştır.[50] Arapçanın kurallarını tesbit sürecinin başlamasındaki

46 Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 45; Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, Van: Ahenk Yayınları, 2007, s. 2; Abdurrahman Çetin, "Lahn", *DİA*, İstanbul: 2003, s. 55, 56.

47 Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn*, s. 14; Nâsıf, *Târîhu'n-nahv*, s. 7.

48 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 18.

49 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 366.

50 Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 106. Terzî, yabancı tesirinden kastedilenin Hint ve Yunan tesiri olduğunu ve bunların da hem gramerlerinin teşekkül tarihleri bakımından hem de aralarında Arap

en önemli âmilin kıraat farklılıkları ile ilgili tartışmalar olduğundan hareketle nahiv ilminin kıraatlara bağlı olarak teşekkül ettiği söylenebilir.[51]

### 1.3.2. Lahnin Yaygınlaşması

Arapların kendi dilleri ile övündükleri ve şeref duydukları, hatta dillerine bir nevi kutsallık atfettikleri bilinmektedir.[52] Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasına yeni katılan ve Arap olmayan unsurların Araplarla akrabalık, komşuluk, alışveriş gibi sosyal ve ticari ilişkilerle iç içe geçmeleri Arapların siyasi ve toplumsal hayatını etkilediği gibi dilini de etkilemiştir. Bu durum, Arap dilinin bozulma sürecine girişini hızlandırmış, "lahn" denilen dilsel hataların yaygınlaşmasına neden olmuştur. "لَحَنَ" fiilinden mastar olan lahn kavramı, okuyuşta nağme yapmak, okuyuşta hata yapmak, konuşma esnasında mantığın esaslarından sapmak anlamlarına geldiği gibi, lügat/lehçe anlamlarına da gelmekte; kişinin kendi lügatına/lehçesine göre konuşması, açıkça konuşmak yerine tevriyeye meyletmek suretiyle birilerinin anlayıp diğerlerinin anlayamayacağı şekilde konuşması anlamlarını da içermektedir. Daha pek çok manası bulunan lahn kavramının temel manalarından biri de i'râb hatası yapmaktır. "فلانٌ لحانٌ" dendiğinde kişinin konuşurken çokça hata yaptığı kastedilmiştir.[53]

Lahnin yaygınlaşması daha çok İslâm sonrası dönemle irtibatlandırılmıştır. Zira Araplar gerek İslâm öncesi dönemde ve gerekse İslâm'ın ilk asırlarında dillerini kendi seciyelerine uygun bir şekilde konuşuyorlardı. Zamanla farklı dilleri konuşan milletler, İslâm dinine guruplar halinde girmeye başlamıştır. İslâm'a yeni giren unsurların önemli bir kısmı Arap dilinin konuşulduğu bölgeleri merkez

dilini tesir edebilecek nitelikte bir yakınlığın bulunmadığından, dil mantıklarının farklı olduğundan bahsetmiştir. Ancak Arap nahvinin olsa olsa Arapçanın da içinde bulunduğu Sami dil ailesinin diğer unsurlarından özellikle Süryâniceden etkilenmiş olabileceğini ve bunun hiç de uzak bir ihtimal olmadığını savunmuştur. Bkz. Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 106-112.

51 İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, İstanbul: 2006, s. 300, 301; Temmâm Hassân, *el-Usûl*, Kahire: Âlemu'l-kütüb, 2000, s. 24, 25.

52 Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 95; Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 85; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 29.

53 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "لحن" md.; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcü'l-lugati ve sıhâhı'l-arabiyye,* Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990, "لحن" md.

edinmiş ve böylece Arap dilinin bünyesine katılan yeni yapı, Arap dilinin etkiye açık hale gelmesine neden olmuştur. Arap dilinin bünyesine giren yeni unsurların ana bünyeye uyum sağlama süreci kolay olmamış, bu süreç başka etkenlerle birlikte "lahn" olgusunun ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.[54] Öyle ki lahn, yöneticilerin diline dahi bulaşmış, lahn yapan yöneticiler dilciler tarafından uyarılmıştır.[55]

Kimi araştırmacılar sözü edilen "lahn" olgusunu; nahvin doğuşuna, dilin tedvin edilmesi, toplanması, tasnif edilmesi ve derlenen malzemeden kaideler çıkartılmasına etki eden faktörlerin başında zikretmişlerdir. Lahnin Hz. Peygamber zamanında pek yaygın olmasa da zamanla çoğaldığını, özellikle Emevîler zamanında nihai noktaya ulaştığını, hatta konuşmasında lahn yapmayan kimselerin sayılır hale geldiğini belirtmişlerdir.[56] Kimileri de nahvin vaz edilişinde doğrudan etki eden faktörler arasında Arap diline sızan yozlaşmayı, Arap dilini ve Arap dilindeki muhtelif ifade yollarını öğrenme gayretini zikretmiş; nahvin, dile özellikle de Kur'ân'a lahnin sızmasına tepki olarak ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.[57] Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin Basra ve Kûfe valisi Ziyâd b. Ebîh olarak bilinen Ebû'l-Mugîre Ziyâd b. Ebî Süfyân'a (ö. 53/673) gelip Arapların acemlerle karışması ve bu sebeple dillerinin bozulmasından şikâyet etmesi, ondan Araplara dillerinin kurallarını öğretmek üzere bir şeyler vaz etmek konusunda izin istemesi, sorunun fark edildiğini ve çözümüne yönelik adımlar atıldığını göstermektedir.[58]

Nahiv ilminin teşekkülünde oldukça etkili olan "lahn" olgusunun Arap toplumundaki tezahürlerine bakıldığında lahnin birkaç noktada yoğunlaştığı görülmektedir: Hatalı konuşma korkusuyla kelime sonlarının sakin kılınması ve

54 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 11; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 20; Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 86. Lahnin ortaya çıkışında diller arası etkileşimi de gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Zira Arap dilinin bünyesine yeni katılan unsurların ana dillerindeki kimi kullanımları yeni bünyeye uydurma girişimleri, sağlıklı sonuçlar vermemiştir. Bkz. John Fandris, *el-Luga* (çev. Muhammed el-Kassâs Abdülhamid ed-Devâhılî), Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısriyye, tsz., s. 349.

55 Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 54, 55.

56 Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn*, s. 14; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 20; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 16, 17; Nâsıf, *Târîhu'n-nahv*, s. 5, 6.

57 el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 5; Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 209-211.

58 Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 22.

i'râbın terk edilmesi, lahnin tezahürlerinin ilkidir. İkincisi ظ harfinin ض, ص harfinin س, ح harfinin ه şeklinde telaffuz edilmesi gibi harflerin yanlış seslendirilmesidir. Lahnin tezahürlerinin üçüncüsü nahiv kaidelerinin ihlal edilmesi, dördüncüsü ise kelimelerin yanlış seslendirilmesidir.[59]

Hz. Peygamber zamanında lahnin kısmen yaygın olmasını, kimi araştırmacılar nahvin vaz ediliş gerekçeleri arasında sadece lahnin sayılamayacağı, şayet öyle olsaydı en azından Hz. Peygamber zamanında veya sonraki dört halife zamanında nahvin vaz edilmesine yönelik girişimlerin olması gerektiği şeklinde değerlendirmiş ve nahvin doğuş sebepleri arasında lahne yer vermemiştir.[60] Buna göre ilk etapta lahn, korkulacak düzeyde olmadığı gibi, Kur'ân da özünü yitirmemiş Arapların hafızalarında korunmaktaydı. Ancak daha sonra fetihlerle birlikte İslâm nüfuzunun yayılmasının ardından Kur'ân'ın farklı tabakalardan kitlelerce ezberlenmesi söz konusu olduğunda lahin, tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Bu bakımdan nahvin vaz edilmesinin temel sebebi lahn olmayıp asıl sebep, Kur'ân'ın tahrif edilme korkusudur.[61]

Nahvin teşekkülünde "lahn" olgusuna yer vermeme görüşü Johan Fück ve Alfred von Kremer gibi müsteşriklerin Arap nahvinin Araplara ait olmadığı iddiasını temellendirmek üzere ileri sürdükleri gerekçesiyle kabul görmemiştir.[62] Buna göre Arap dilinin gramerine yönelik çalışmalarda Arapların dillerinde görülmeye başlanan gramer hatalarının etkisinin azımsanmayacak derecede olduğunu ve genel kanaatin bu yönde olduğunu söylemek mümkündür.[63] Bunun dışında sonradan Araplaşanların Arapçayı doğru konuşmak, duygu ve düşüncelerini doğru ifade etmek için Arapçanın kurallarını kendilerine tam olarak öğretecek kimselere ihtiyaç duymaları da nahiv ilminin teşekkülünü hızlandıran

59 Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 86, 87. Hasan Avn, lahnin i'râb alametlerinde yapılan yanlışlık, kelimenin harflerinde yapılan yanlışlık, kelimenin yapısında yapılan yanlışlık ve kelimenin vezninde yapılan yanlışlık olmak üzere dört türlü olduğunu ancak bunun i'râb alametlerinde yapılan yanlışlık ile kelimenin yapısında yapılan yanlışlık olmak üzere iki gurupta ele alınabileceğini söylemiştir. Bkz. Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 165, 166.

60 Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 155, 156, 185

61 Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 163.

62 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 24.

63 Nâsıf, *Târîhu'n-nahv*, s. 7.

etkenlerden sayılabilir.[64] O halde netice olarak söylenebilir ki nahvin ilim haline gelmesine dair rivâyetler, bu konuda beyan edilen fikirler genel olarak nahvin iki korkuya binaen ortaya çıktığı üzerinde kesişir. İlki Kur'ân'ın ve ondan ayrı olarak düşünülmeyen kıraatlerin lahn ve dil yanlışlarından zarar göreceğine dair korkudur. İkincisi de Araplarla Arap olmayanların birlikte yaşamaya başlamalarına bağlı olarak Arapçanın bozulacağına dair endişedir. Bu ve benzeri sebepler, hem idarecileri hem de ilim ehlini bir çözüm arayışına itmiştir. İşte nahiv ilmi bu çözüm arayışının sonuçlarından biridir.

### 1.4. Nahiv İlminin Geçirdiği Aşamalar

Arap dili, daha en başta her açıdan gelişmiş bir noktada bulunmayıp aksine çelişki ve istikrarsızlık süreçlerinden geçmiş, ilk etapta basit ve sığ bir yapıya sahipken sonraki aşamalarda gittikçe gelişip istikrar ve derinlik kazanmış, gittikçe karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Nahiv ilmi de aynı şekilde birçok merhaleden geçmiş, aşama aşama gelişip ilerlemiştir. İlk aşamada nahvin vaz edilişine gerekçe teşkil eden durumları ortadan kaldırmaya yönelik atılan adımlar, daha sonra farklı noktalara taşınmıştır. Sözgelimi ilk başta temel nahiv kurallarından söz edilirken zamanla kıyas, illet, birincil ve ikincil illet kavramları nahvin gündemine girmiştir.[65] İlk hicri asırdaki nahiv âlimlerinin içinde bulunduğu psikolojik durumu izah etmesi bakımından şu ifadeler dikkat çekicidir: *"Hicri ilk asırdaki nahiv âlimleri ve râviler çok özel şartlar tarafından kuşatılmışlardı. Onlar derinlemesine inceleme ve araştırma yapabilecek ilmi istikrar ortamından uzaktılar. Önden giderek tehlikeleri def eden öncü kuvvetler gibi kendilerini ansızın bir tehlike karşısında buldular. Kendilerini hazırlayıp düzene sokmak için beklemeden ellerine ne geçtiyse onunla tehlikelere göğüs gerdiler. Ebû'l-Esved ed-Düelî ve Hz. Ali hakkında rivayet edilenler böyle bir duruma işaret etmektedir."*[66]

64 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvi*, s. 31.

65 Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 82; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısr, tsz., s. 3, 4.

66 Muhammed Îd, *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luga,* Kahire: Âlemu'l-kütüb. 1988, s. 10.

Bu ifadeler pek çok duruma ışık tutmaktadır: Lahn sebebiyle hem Kur'ân ve kıraatlerinin hem de dillerinin zarar görmesi tehdidine hazırlıksız yakalanan ilk dönem nahivcileri bu tehdidi bertaraf etmeyi öncelemişlerdir. Bunu yaparken de sistemli ve düzenli bir çalışma esasından hareket edememişlerdir.[67] Dolayısıyla ilk dönem çalışmalarında görülen dağınıklık, sığlık ve çelişkiler bu çerçeveden değerlendirilmelidir. Bunun yanında ilk dönem nahiv çalışmalarının başlamasındaki etkenlerle daha sonraki dönemlerde nahiv çalışmalarının devam etmesindeki etkenler farklı olmuştur. Bir başka ifadeyle nahiv ilminin yapı bakımından bir değişim geçirdiğinden söz etmek mümkündür. Zira ilk dönemki nahiv ilmi, bir tehlikeye binaen teşekkül etmiş, daha sonraki dönemlerde nahiv ilminin teşekkülüne gerekçe teşkil eden durumlar tamamen ortadan kalkmasa da nahiv ilmi fıkıh, mantık gibi ilimlerin de etkisiyle farklı bir yapıya bürünmüştür.

İlk dönem nahiv bilginlerinin sahip oldukları birikim ile daha sonraki dilcilerin birikiminin aynı olmaması, tabii olarak nahvin aşamalandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim İbn Sellâm'ın naklettiğine göre babası, Yunus b. Habîb'e İbn Ebû İshâk'ın ilmî seviyesinin ne düzeyde olduğunu sormuş ve kendi döneminde yaşayan âlimlerle İbn Ebû İshâk arasında kıyas yapmasını istemiş, Yunus b. Habîb ise İbn Ebû İshâk'ın bir derya olduğunu ancak şu zamanda yaşayan bir âlimin sadece İbn Ebû İshâk'ın bildiklerini bilmesi halinde kendisine gülünüp geçileceğini söylemiştir.[68] Yunus b. Habîb'in verdiği cevap aslında genelde bütün ilimlerin, özelde ise Nahiv ilminin birikerek geliştiğine işaret eden oldukça güzel bir örnektir. Nahiv ilmi İbn Ebû İshâk döneminde bulunduğu zeminde kalmamış, gelişmiş, değişmiş, bir bakıma yeni şart ve durumlara bağlı olarak güncellenmiştir.

Uzun bir sürece yayılan değişim ve güncellemeden söz edilebileceği gibi bir dilcinin yaşadığı süre içerisinde edindiği tecrübe ve izlenimler sonucunda

67 Hasan Avn, nahve tetkik edici ve sorun çözücü bir tavırla yaklaşmadıkları için nahivcileri eleştirmiş ve nahivdeki ifade çeşitlerinin, terkiplerde takip edilen sistemlerin daha en başta, bir anda ve mükemmel şekliyle ortaya çıkmadığını, nihai aşamaya gelinceye kadar pek çok süreçten geçtiğini görmediklerini ve bu sebeple pek çok karmaşık sorunlar içine düştüklerini, sonradan gelenlere, dili tabiatından uzaklaştıracak bir tasvirle yansıttıklarını belirtmiştir. Bkz. Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 99.

68 el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 15; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 31, 32.

gerçekleşen bir değişim ve gelişimden söz etmek de mümkündür. Daha açıkça ifade edecek olursak; ilk dönem nahivcileri dilin terkiplerine dair yüzeysel düşünmeler sonucunda genel kurallara ulaşmışlardır. İlk aşamada fail, mübteda ve haber olmak üzere merfular; meful, hal, temyiz olmak üzere mansublar; harf-i cerler ve izafetle mecrur isimler olmak üzere mecrurlarla ilgili genel kurallardan söz etmişlerdir. Bunlar nahvin doğuş sürecinde ulaşılan yüzeysel ve genel kurallardır. Ancak dilciler dile dair çalışmalara ağırlık verdikçe derinlemesine inceleme ve araştırma gerektiren durumlarla karşılaşmışlardır. Sözgelimi İsa b. Ömer, ليس'den sonra iki isim geldiğini, birincisinin merfu, ikincisinin mansûb olduğunu biliyordu. Aksi bir durumla karşılaşmadığı için bunu genel bir kural olarak kabul etmişti. Ancak başka bir nahivci olan Ebû Amr b. Alâ'nın ليس'den sonra إلا gelmesi halinde ikinci ismin merfuluğuna da cevaz verdiğini duymuştur. Buna göre "ليس الطيبُ إلا المسكُ" denilmesi mümkündü. İsa b. Ömer'in itirazı üzerine Ebû Amr b. Alâ, bu tür durumlarda bütün Hicazlılar'ın mansubluğu, bütün Temîmliler'in merfuluğu tercih ettiklerini söylemiştir. Ebû Amr b. Alâ, tartışmada Arap lehçelerinden duyduğu alternatif telaffuz şekillerini gündeme getirmiş, İsa b. Ömer ise daha önce duymadığı için bu kullanımı ilk başta kabul etmemiştir. Ancak Ebû Amr'ın izahı üzerine tavrını değiştirmiştir.[69]

Nahvin bir nevi yeni deliller ışığında güncellenmesi olarak değerlendirilebilecek başka bir olayda yine Ebû Amr'ın öne çıktığını görmekteyiz. Kaynaklarda nakledildiğine göre Ebû Amr, bir bedeviye "إستأصل الله عرقاتهم" ifadesinde geçen "عرقاتهم" kelimesini nasıl telaffuz ettiğini sormuş, bedevinin "عرقاتَهم" şeklinde seslendirdiğini duyunca -ki Ebû Amr "عرقاتِهم" şeklinde seslendirmektedir- başlangıçta garipsemiş, ancak daha sonra bu ifadeyi her iki şekilde de nakletmeye başlamıştır. Bu olaydan bahseden İbn Cinnî, Ebû Amr'ın Arapçasına güvenilen bir bedeviden duyduğu kullanıma istinaden fikrini değiştirdiğine vurgu yapmıştır.[70]

Nahiv ilminin teşekkül ettiği ilk aşama ile daha sonraki aşamalar arasında oldukça farklılık görülmüştür. İlk aşamada kavramları bütünüyle oluşmamış bir

69 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 16, 17. Tartışmada sözü edilen olayla ilgili olarak bkz. Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 277, 278; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 44.

70 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 384; Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 5.

ilimden söz edilirken daha sonraki süreçlerde belli bir sistem ve düzene sahip, sınırı ve konusu belli, kavramları oturmuş bir ilimden söz etmek mümkün olmuştur. Ancak yeniden ifade edilmelidir ki bu durum belli bir süreç almıştır. Nahiv kavramlarının, nahiv ilminin ortaya çıktığı ilk aşamada insanlar tarafından bilinmediğinin en açık örneği kaynaklarda nakledilen şu olaydır: Bedevilerden birine ''أتهْمُزُ إسرائل'' diye sordum. Bana "Ben kötü bir adam mıyım?" dedi. ''أفتجر فِلَسطين'' diye sordum. Bana "Ben güçlü bir adam mıyım?" dedi.[71] Nakilde soru soran kişi, bedeviye "İsrail" kelimesini hemzeli okuyup okumadığını sorarken bedevinin zihninde "hemze" kavramı oluşmadığından bu kelimeyi lügat anlamıyla "arkadan konuşmak, karalamak" şeklinde anlamıştır. Yine ikinci cümlede bedeviye Filistin kelimesini gayrı munsarıf kabul edip etmediğini anlamak üzere sözü edilen kelimeyi "cer"li telaffuz edip etmediği sorulmuştur. Bedevi ise "cer" kelimesini kavram anlamıyla değil de lügat anlamıyla değerlendirmiş ve "çekmek, sürüklemek, tutup asılmak…" şeklinde anlamış ve ona göre cevap vermiştir. Her ne kadar bu durum, nahiv kavramlarının toplumun bütün kesimlerine inmediği şeklinde değerlendirilmesine imkân verse de nahvin baştan sona kadar aynı düzlemde devam ettiği değerlendirmesini mümkün kılmamaktadır.

Bu itibarla nahvin başlangıçtan günümüze kadar belli aşamalardan geçtiğini ifade edip anahatlarıyla bu aşamalara yer vereceğiz. Birinci aşama nahiv ilminin kuruluş, ikinci aşama gelişme, üçüncü aşama olgunlaşma, dördüncü aşama tercih, beşinci aşama ise yenilik ve kolaylaştırma aşamasıdır. Fakat baştan belirtmek gerekir ki bu aşamalar, kronolojik olarak da düşünsel olarak da kesin sınırlarla birbirinden ayrılmayıp aralarında geçişkenlikler bulunmakta ve bir aşama ile ilgili olarak söylenenler önceki veya sonraki aşamalar için de kısmen geçerli olmaktadır. Bu aşamalandırmada genel olarak göze çarpan hususlar dikkate alınmaktadır.

71 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998, II, 220; Ahmed b. Muhammed b. Abdu Rabbih el-Endelûsî, *el-Ikdu'l-ferîd* (thk. Müfid Muhammed Kamîha), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ılmiyye, 1983, IV, 65. Cahız'ın naklinde soruyu soran kişi Rebî' b. Abdurrahman es-Sülemî, İbn Abdurabbih'in naklinde ise Asmaî'dir.

### 1.4.1. Nahiv İlminin Kuruluş Aşaması (~h. 50 - ~h. 200)

Nahiv ilminin kuruluş aşaması, Ebû'l-Esved ed-Düelî ile başlayıp Halîl b. Ahmed'e kadar uzanmaktadır. Kuruluş aşamasında kıraatlerle ve şiir rivayetiyle meşgul olan Kûfeli dilcilerden ziyade Basralı dilcilerin etkinliğinden söz edebiliriz.[72] Bu aşamada Ebû'l-Esved ed-Düelî ve öğrencilerinden; Nasr b. Âsım, Anbese b. Sühaym el-Kelbî (ö. 107/725), Abdurrahman b. Hürmüz, Meymûn el-Akran (ö. 117/735), Yahya b. Ya'mer ile bunların dışında Abdullah b. Ebû İshâk, İsa b. Ömer, Ebû Amr b. Alâ öne çıkan isimlerdendir.

Nahiv ilminin doğuş veya kuruluş aşamasının başlarında nahvin tarif ve taksimlerine, karmaşık tahlillerine pek yer verilmemiş, aksine Ebû'l-Esved ve öğrencilerinin çabaları, nahvin ana çerçevesini çizecek nitelikte kalmıştır. Çalışmalar, daha çok Kur'ân'ın okunuşunda karşılaşılan sorunlarla mücadele noktasında yoğunlaşmıştır. Kur'ân'ın harekelenmesi ve benzer harflerin ayırt edilmesini sağlayacak noktalamaların yaygınlaşması bu çerçevede değerlendirilebilir. Nahve dair bu dönemden aktarılanlar başlangıçta Kur'ân kıraatleri[73] ve şiirlerle ilgili tartışmalar[74] ile teorik nahivden ziyade, o ana kadar adı konan kuralları kıraatlere tatbik etmekten ibaret kalmıştır.[75] Fuat Sezgin'e göre bu zaman dilimi aslında nahiv âlimlerinin Kur'ân-ı Kerîm ile nahiv kaidelerinin arasını bulma/örtüştürme girişiminin dikkat çektiği bir dilim olarak görünmektedir.[76] Daha çok rivayet esasına dayanan bu dönemde kıyas fikrinin, tasnif kültürünün ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz.[77]

---

72 Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 35-37; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 71.

73 Kur'ân kıraatleri ile ilgili tartışamaların örnekleri için bkz. Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 27; Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucuhi şevazzi'l kırâati ve'l îzâhi anhâ* (thk. Ali Necdî Nâsıf, Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire: Lecnetü ihyâi türâsi'l-İslâmî, 1969, I, 211; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, III, 344; Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 241, 242.

74 Şiirlerle ilgili tartışmaların örnekleri için bkz. Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 33; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve diğerleri), Kahire: Muessesetu Kurtuba, 2000, I, 458, 459.

75 Örnekleri için bkz. el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 76; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 34.

76 Fuat Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-arabî* (Arapça'ya çev. Mahmud Fehmi Hicâzî), Riyad: y.y., 1991, I, 22, 23.

77 Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 38.

Ancak daha sonraları dil malzemesinin derlenip tasnif edildiğini, tasnif edilen verilerin çeşitli yöntemlerle kurallara ulaşmada kullanıldığını ve böylece nahiv ilminin derinlik kazandığını, her ne kadar sistemli olmasa da kıyasın nahiv ilminde adım adım kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Dilcilerin bedevilere bazı meseleleri sordukları ve onların cevaplarına göre dağarcıklarını zenginleştirdikleri dikkat çeken hususlardandır.[78] Bazı kriterler ortaya çıkmış olmalı ki şairler arasında derecelendirmeler, kabileler arasında fesahat sıralamaları yapılmaya başlanmıştır.[79] Yine şiirlerin okunuşları üzerine tartışılmış[80], sonraki nesil tarafından geliştirilecek olan kelime tahlil yöntemlerinin ilk örnekleri görülmeye başlanmıştır.[81] Şiirlerde geçen ve yanlış olduğu görülen kelime ve ifadeler, Kur'ân kelimeleri ve kullanımları ile kıyaslanmış, dilciler yöneticilerin huzurunda dil meselelerini tartışmışlardır.[82] Bu aşamada en dikkat çeken şeylerden biri, daha sonra birbirinden ayrılacak olan sarf, nahiv, lügat, edebiyat disiplinlerinin iç içe geçmiş olmasıdır.[83]

Bu döneme ait nahvin izlerinin görüldüğü bir diğer nokta da şiir eleştirileri olmuştur. İlk dönem nahivcilerinin şiirlerle ilgili yönelttikleri eleştirilerde dönemin nahiv çalışmalarına ışık tutacak ifadeler bulmak mümkündür. en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö. m. 604 [?]); ''من الرُّقْش فى أنيابها السُّمُّ ناقِعُ \ فبتُ كأني ساورتْني ضئيلةٌ'' şiirinde geçen ''ناقع'' kelimesinin merfuluğunu yanlış bulan İsa b. Ömer'in, sözü edilen kelimenin mansûb konumda gelmesi gerektiğini söylemesi,[84] Ferezdak'ın

78 el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 15; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 32; Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 245, 246. Dilcilerin bedevilere başvurmaları ile ilgili olarak bkz: İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 384; Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 5.

79 Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 483.

80 Bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 85, 86; el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 17; Ebû Abdullah Muhammed b. Imran b. Musa Merzübânî, *el-Muvaşşah fî maâhızi'l-ulemâ ale'ş-şuarâ* (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1995, s. 129-131, 134; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şuarâ*, s. 40.

81 Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân* (thk. Fuat Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, tsz., I, 305, 376, 377; Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 78, 188, 245, 246; Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn*, s. 22; el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 16, 17; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 36; Ebûbekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Kitâbu Cemherati'l-luga* (thk. Remzi Münir Ba'lebekkî), Beyrut: Dâru'l-ılm li'l-melâyin, 1987, II, 1027.

82 Bu tartışmaların bir örneği için bkz. Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 31-36.

83 Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 39; Mekrem, *el-Halkatu'l-mefkûde*, s. 57, 228.

84 Bkz. el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 16; Merzübânî, *el-Muvaşşah,* s. 127, 128.

(ö. 114/732); ''على زواحفَ تُزْجى مُخُّها ريرِ'' şiirinde geçen ''ريرِ'' kelimesinin mecrurluğuna itiraz eden ve doğrusunun merfuluk olduğunu söyleyen İbn Ebû İshâk'ın *"Nahvin kıyası burada bunu gerektiriyor."* demesi[85] nahvin meclislerin gündeminde olduğunu göstermektedir. Yine Yahya b. Ya'mer ile Haccac b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) arasında geçen tartışmaya bakıldığında merfuluk, mansubluk gibi nahiv kavramlarının şekillendiğini görmekteyiz.[86]

Bu süreçte nahiv, ders halkalarında ve münazara meclislerinde sözlü olarak tartışılan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nahiv meseleleri dağınık olarak farklı yer ve zamanlarda tartışılmış, müzakere edilmiştir. Kaynaklarda sözgelimi İbn Ebû İshâk'ın meclisler düzenlediği ve bu meclislere şair Ferezdak'ın katıldığı[87], Ebû Amr'ın huzurunda Bilal b. Ebî Bürde[88] ve Yunus b. Habîb[89] ile Kur'ân kıraatlerini dil zemininde tartıştığı, İsa b. Ömer'in Ebû Amr ve Kisâî ile nahiv meseleleri üzerinde tartıştıkları nakledilmiştir.[90] Mecalis ve Emâli tarzı kitaplardan anlaşıldığı kadarıyla nahiv meseleleri henüz derinlik kazanmadığından yüzeysel bir düzlemde, daima gelişmeye, tashihe, yeniliğe, bir başka ifadeyle güncellemeye açık bir tarzda ele alınmıştır.

Ebû Amr'ın ders halkaları kurduğu ve öğrencilere ders okuttuğu rivayet edilmiştir.[91] Bunun yanında dilcilerin ilim yolculuklarına çıktıkları nakledilmiştir. Sözgelimi Ebû Amr, Yemen'e[92] ve Şam'a[93] gidip gelmiştir. Bu dönemde sistemli bir tedvin geleneğinin başladığından söz edemesek de bireysel tedvin hareketlerinin başladığını söyleyebiliriz.[94] Bu itibarla kaynaklarda İbn Ebû İshâk'ın *el-Hemz*

85 Bkz. el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 17.

86 Tartışmalar için bkz. Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 28.

87 Bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 85, 86.

88 Bilal b. Ebî Bürde ile yapılan tartışma için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 241, 242.

89 Yunus b. Habîb ile yapılan tartışma için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 247.

90 İsa b. Ömer'in Ebû Amr ile yaptığı tartışma için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 1-4; Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 277, 278, 360. İsa b. Ömer'in Kisâî ile yaptığı tartışma için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 148.

91 Bkz. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 101.

92 Ebû Amr'ın Şam yolculuğu ile ilgili rivayet için bkz. İbn Düreyd, *Kitâbu Cemherati'l-luga,* I, 301, 526; II, 777, 805.

93 Ebû Amr'ın Yemen yolculuğu ile ilgili rivayet için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 271.

94 Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 38; Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 304.

adında[95], İsa b. Ömer'in *el-Câmi'* ve *el-İkmâl* adında iki eser telif ettiğinden söz edilmiştir.[96] İbnü'l-Enbârî; *"Ben bu iki eseri görmedim. Onları göreni de görmedim."* dese de Ebû't-Tayyip el-Lugavî bunlardan birinin muhtasar, diğerinin geniş kapsamlı bir eser olduğunu söylemiş, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred'in (ö. 286/900) söz konusu eserlerin bir kısmını okuduğunu nakletmiştir.[97]

Nahvin kuruluş aşamasında etkin olan dilcilerin günümüze ulaşan tedvin örneği bulunmadığından bu dilcilerin görüşleri daha çok sonraki kaynaklarda zikredilmiştir. Genellikle şiirlerle ilgili tartışmalar zikredilirken, kıraatlerle ilgili farklı okuyuşlara yer verilirken, kelime çözümlemeleri yapılırken nahvin kavramsallaşmamış, ayrışmamış meseleleri ele alınmıştır. Bu çerçevede olmak üzere Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye[98], Nasr b. Âsım'a[99], Yahya b. Ya'mer'e[100], İbn Ebû İshak'a[101], İsa b. Ömer'e[102], Ebû Amr'a[103] nahiv meselelerinin özlerine dair gö-

95 Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 398.

96 el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 23; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 83; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 26.

97 el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 23.

98 Bu görüşler için bkz. İbn Abdurabbih, *el-Ikdu'l-ferîd,* II, 313; Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrîf* (thk. Abdullah Emin, İbrahim Mustafa), Kahire: İdâratü'l hayâti't-türâsi'l-kadîme, 1954, III, 60; a.mlf., *el-Hasâis*, I, 99, 396; III, 42; Celâleddin es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi" fî şerhi cem'ı'l-cevâmi'* (thk. Ahmed Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, II, 312; Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin b. Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-arab.* Kahire: Dâru't-talâ', 2004, s. 263, 264.

99 Bu görüşler için bkz. Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 27.

100 Bu görüşler için bkz. Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 28.

101 Bu görüşler için bkz. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988, I, 279; II, 77; III, 44, 242; Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab* (thk. Muhammed Abdulhâlik Udayme), Kahire: y.y., 1994, I, 294, 295, 334; el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 15; Ebû Bekir Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn*, s. 32.

102 Bu görüşler için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 169, 171; II, 65, 319; III, 143, 206, 545; Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil* (thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992, I, 147, 156, 177, 178; a.mlf., *el-Muktedab*, III, 269, 272, 352; IV, 212, 313; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 467; III, 72, 301; a.mlf., *el-Muhteseb*, I, 304; Ebû Yusuf Yakup b. İshâk es-Sikkît, *Islâhu'l-mantık* (thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Daru'l-maârif bi Mısr, tsz., s. 23, 92, 115, 213, 255; Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 349, 360; Merzübânî, *el-Muvaşşah*, s. 54, 255.

103 Bu görüşler için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 113, 404, 405; II, 96, 184, 185, 311, 312, 393; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 301; İbnü's-Sikkît, *Islâhu'l-mantık,* s. 115, 255; Süyûtî, *el-Müzhir*, II, 360.

rüşler nispet edilmiştir. Bu görüşler kaynaklarda kimi zaman eleştiri, kimi zaman istişhâd mahiyetinde ele alınmıştır.

### 1.4.2. Nahiv İlminin Gelişme Aşaması (~h. 200 - ~h. 250)

Nahiv ilmi bu dönemde ilimleşme sürecini büyük ölçüde tamamlamış, nahvin yöntem ve kaynakları ana hatlarıyla şekillenmiştir. Nahiv ilminin kuruluş döneminde Basralı dilcilerin etkinliği daha baskın iken bundan sonraki aşamalarda Kûfeli dilcilerden de söz edilmeye başlanmıştır.[104] Kûfe şehrinin nahiv ilminde adından söz ettirmeye başlamasıyla nahiv ilmi, ekolleşme sürecine girmiştir. Ekoller arasındaki yöntem farklılıkları belirginleşmeye başlamış, aynı durum için verilen hükümlerde değişiklikler görülmeye başlanmıştır. Halîl b. Ahmed, Ebû Cafer er-Ruâsî (ö. 187/803), Sîbeveyh, Muâz b. Müslim el-Herrâ (ö. 187/803), Kisâî, Ferrâ, Ahfeş el-Evsat nahiv ilminin bu aşamasında en çok dikkat çeken isimlerdendir.

İfade edildiği üzere nahiv ekollerinin en güçlü iki damarı olan Basra ve Kûfe ekollerinin teşekkülü bu sürece rastlamaktadır. Bu ekoller daha sonra ele alınacaktır. Ancak nahvin ekolleşmesi ile ilgili olarak belli noktalara temas edilmesi gerekmektedir. Gerek nahiv ilminde çok önemli yerleri olan ve gerekse mensup oldukları ekoller nezdinde muteber görülen nahiv bilginleri, bu aşamada etkinliklerini sürdürmüşlerdir. Nahiv ilminde hiçbir zaman önemini kaybetmeyen Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Kisâî, Ferrâ ve Ahfeş bu bakımdan çok önemlidir. Basra ekolünün görüşleri daha çok Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh üzerinden, Kûfe ekolünün görüşleri ise Kisâî ve Ferrâ üzerinden tartışılmış, Basra ekolüne meyilli olarak görülen Ahfeş'e ise her iki ekolün görüşleri nispet edilmiştir. Dilciler önceki bilginlerin birikimlerine kendi dil tecrübelerini ve miraslarını dâhil ederek nahiv ilmine genişlik kazandırmışlardır. Halîl b. Ahmed'in görüşleri Sîbeveyh ve eserinde, Kisâî'nin görüşleri Ferrâ ve eserinde ortaya çıkmıştır.[105]

Bu aşamanın nahiv ilminin gelişim seyri açısından önceki aşamaya benzeyen ve ondan ayrılan yönlerine temas etmek gerekirse öncelikli olarak şunun

104 Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 40.

105 Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 44; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 88-92.

söylenmesi gerekmektedir: Bu aşamada artık bir ilim olarak nahivden söz etmek mümkün olsa da sarf, belagat, lügat gibi dile dair ilimlerden, kıraat, tecvid gibi Kur'ân ilimlerinden müstakil olarak ele alınabilecek bir nahiv ilminden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu durum nahvin gelişme ve tedvin aşamasına ait eserlerin içeriklerinde açıkça görülmektedir.[106] Bu dönemin en dikkat çekici özelliklerinden birisi ilk dönemde kullanılmaya başlanan kıyas yönteminin daha da sistemli hale gelmesidir. Fıkıh ve kelamda yaygın olarak kullanılan kıyas, nahiv ilminde de kullanılmış ve belli bir sistem kazanmıştır. İbn Ebû İshâk, Ebû Amr gibi ilk dönem dilcileri için dar ve hususi bir anlam ifade eden kıyas, bu dönemde başta Halîl b. Ahmed olmak üzere kapsamını genişletmiş, dil mantığı içerisinde yer etmeye başlamıştır.[107] İlk dönemde kıyasın rükünlerinden sayılan asıl ve fer kavramlarından söz edilmezken Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh tarafından ifade edilmeye başlanmıştır.[108]

İlk dönemde tartışılan kurallar daha çok nakil merkezli iken bu dönemde kuralların gerekçelerinin izah edildiğini görmekteyiz. Arapların, dillerini rasgele kullanmadıklarından ve her ne kadar illetlerini açıkça söylemeseler de belli bir düzen içinde kullandıklarından hareketle dilde var olan kullanımların mutlaka bir illete dayandığı düşüncesi, dilcilerin düşünce dünyalarının alt yapısına iyice yer etmiş ve bu çerçevede olmak üzere birincil illetlerin tespitine yönelik çalışmalar artmıştır. Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in izahlarına baktığımızda tespit ettikleri illetlerin nihai izah olmadığına, başka illetlerin tespit edilmesi halinde yerlerine yeni tespit edilen illetlerin konabileceğine dair ifadeler bulmak mümkündür.[109] Bu aşamadaki illet tespitine yönelik düşünsel faaliyetler o vakte kadar derlenen dil malzemesine, nakli delillere bağlı kalmış, daha sonraki dönemlerde görülecek olan karmaşık zihinsel muhakemelere pek yer verilmemiştir.[110]

Bu aşamanın en dikkat çekici gelişmelerinden birisi de âmil fikrinin olgunlaşması ve sınırları belli bir teoriye dönüşmesidir. Âmilin; kuvvetli veya zayıf, aslî

106 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 92. Örneği için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* IV, 437.

107 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 96, 97.

108 Zeccâcî, *el-Îdâh*, s. 77.

109 Zeccâcî, *el-Îdâh*, 65, 66; Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 76, 121.

110 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 99.

veya ferî olması durumlarının yanında amel edememesi durumunu izah eden ilga[111] ve amelinin askıya alınmasını ifade eden ta'lîk[112], cümlede bulunmadığı halde varsayılması ve etkisinin devam etmesini ifade eden hazf[113] durumları irdelenmek suretiyle derinlik kazandığını görmekteyiz. "Âmil" olgusunun ifade edilen farklı kullanımlarının doğrudan nahiv alanında yazılan eserlerde örnekler üzerinden ele alındığını, Kur'ân ilimlerine dair yazılsa da nahvi merkeze alarak yazılan eserlerde ise âyetlerin değerlendirilmesi esnasında dile getirildiğini görmekteyiz.

Bu dönemde görülen bir başka yenilik de nahiv kavramlarının gelişmesi, bir başka ifadeyle nahvin kavramsallaşma sürecine girmesidir. Tabiidir ki nahiv kavramları bir anda ve aniden ortaya çıkmamış, nahvin geçirdiği aşamalarla eşzamanlı bir şekilde gelişme göstermiştir.[114] Nahiv kavramlarının ilk dönemlerde yerleşmediğinin, yaygınlık kazanmadığının en açık örneklerinden birisi yukarıda da kısmen ifade edilen ve Ebû Saîd Abdülmelik el-Asmaî (ö. 216/831) tarafından nakledilen olaydır.[115] Nahvin kavramları Halîl b. Ahmed tarafından belli bir noktaya getirilse de asıl olarak Sîbeveyh tarafından geliştirilmiştir. Sîbeveyh öncesinde isimler ve fiiller, mu'râb ve mebnîler için ifade edilen kavramlar arasında bir ayrım söz konusu değilken Sîbeveyh, bu kavramları belli bir tasnife tabi tutarak mebnî-mu'râb ayrımına gitmiştir.[116] Nahivciler tarafından kullanılan kavramlar nahivdeki ekolleşmenin bariz olarak görüldüğü noktalar olmuştur. Sîbeveyh tarafından sıkça kullanılan ve Basra nahiv ekolünce benimsenen kavramlara karşılık Kûfe nahiv ekolünün öncülerinden sayılan Ferrâ tarafından alternatif kavramlar geliştirilmiştir. Basralı dilcilerin kullandıkları "bedel" kavramına karşılık Kûfeli

111 İlga ile ilgili olarak bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 124, 125, 334; II, 52, 125, 133; III, 13; IV, 222.

112 Ta'lîk ile ilgili olarak bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, 147, 148.

113 Hazf ile ilgili olarak bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 141, 364, 473; II, 101, 348; III, 57; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1983, II, 97, 104, 301, 348; III, 57; Ebû'l-Hasan Saîd b, Mes'ade el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân* (thk. Hüda Mahmud Kurâa), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990, I, 167, 354; II, 519.

114 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 102.

115 Asmaî şöyle nakletmektedir: Bedevilerden birine "أَنَهْمِزُ إسرائل" diye sordum. Bana "Ben kötü bir adam mıyım?" dedi. "أفتجر فِلَسطين" diye sordum. Bana "Ben güçlü bir adam mıyım?" dedi. Rivayetler için bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 220; İbn Abdurabbih, *el-Ikdu'l-ferîd*, IV, 65.

116 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 13, 15.

dilciler "terceme"[117], "temyiz"e karşılık "tefsir"[118], "zaid"e karşılık "sıle"[119], "ism-i fail"e karşılık "fiili daim"[120], "naibul fail"e karşılık "ma lem yusemme failuhu"[121] kavramlarını kullanmışlardır.

Netice itibariyle nahvin kuruluş aşaması ile gelişme aşamasını anahatlarıyla kıyaslayacak olursak; ilk dönemde dilciler, dili Kur'ân'la olan irtibatları üzerinden ele alırken bu dönemde dili başlıbaşına bir olgu olarak ele almışlardır. Daha önce nahiv, akıl merkezli zihinsel faaliyetlere konu olmaktan ziyade dilcilerin dil selikasını merkeze alarak üstünde konuştukları bir olgu idi. Ancak ilerleyen dönemlerde dilciler akli muhakeme ve düşünme biçimleri aracılığıyla genel nahiv kurallarının tespitine yönelmişlerdir. İlk aşamada dilin hususi alanlarına girmeksizin sadece i'râbla ilgili durumlar üzerinde yoğunlaşırlarken gelişme aşamasında fıkıh, kelam gibi ilimlerdeki gelişmelerin de etkisiyle yöntemlerini geliştirip çalışmalarını daha kapsamlı ve sistemli hale getirmişlerdir.[122]

Yine bu dönemde nahiv, ilim meclislerinde müzakere edilip tartışılmıştır.[123] Bunun yanında nahvin günümüze ulaşan tedvin örnekleri bu dönemin dilcileri tarafından ortaya konmuştur. Dilcilerin kimi doğrudan sarf ve nahiv ile ilgili kimi de görünüş itibariyle Kur'ân ilimleri ile ilgili olmakla birlikte nahiv merkezli eserler telif etmişlerdir. Ancak bu eserlerin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Ebû Cafer er-Ruâsî'ye isnat edilen *el-Faysal* adındaki eser, nahvin bu aşamasında yazılan ve günümüze ulaşmayan eserlerdendir. Nahiv ilminin tedvin süreci ile ilgili olarak Sîbeveyh bir dönüm noktasıdır. Hatta nahvin tedvin sürecinin Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı ile başlayıp yine Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı ile bittiğini söyleyenler olmuştur.[124] Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı; Ali b. Ebû Tâlib,

117 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 168; II, 159; III, 154.

118 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 226.

119 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 8, 21, 46, 172; Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali b. Yaîş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 2001, VIII, 128.

120 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 165; II, 383; Mehdî Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fi dirâsâti'l-lugati ve'n-nahv,* Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Baba Halebi ve Evlâduhu, 1958, s. 310.

121 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 146, 301, 357; II, 99, 210.

122 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 107.

123 Bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 21.

124 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 63. Ali Nâsıf, nahiv ilminin İslâm'da tedvin edilen ilk ilim olduğunu söylemiştir. Nâsıf, *Târîhu'n-nahv*, s. 3.

Ebû'l-Esved ed-Düelî ile başlayan ve Halîl b. Ahmed ile devam eden nahvin ilimleşme sürecinin en önemli halkası ve müesses nahvin en önemli temsilcisidir. Halk arasında dolaşan, kullanılan ve ancak adı konmamış kurallar, başta Sîbeveyh olmak üzere nahiv bilginleri tarafından tespit edilmiştir. Tespit edilen bu kuralların telif sürecindeki en sağlam, en güvenilir halkası Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ıdır. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı ile önceki nahiv birikimi, nahiv mirası iki kapak arasına girmiş, önceki âlimlerin dillerinde dolaşan kurallar bu eser ile kayıt altına alınmıştır.

Nahiv bilginlerinin *el-Kitâb*'a bunca önem atfetmelerinin ilk sebebi tarihi konumudur. Zira nahiv eserlerinden elimize ulaşan ilk örnek *el-Kitâb*'dır. İkincisi Arap dilinin sarf, nahiv ve lügat gibi bütün yönlerini kapsamasıdır. Üçüncü sebebi ise *el-Kitâb*'ın nakil yönünden güvenilir olduğuna dair bütün muasırlarının ittifak etmesidir.[125] Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), "*el-Kitâb* (Sîbeveyh'in eseri) Kitab'ı (Kur'ân'ı) anlamak için bir basamaktır." diyerek Sîbeveyh'in meşhur eserinin kıymetini ifade etmiştir.[126] *el-Kitâb*, Arap dilini sistemli olarak ele alan ilk eser olması sebebiyle sonraki dilcilerin temel referans noktası olmuştur. Öyle ki daha sonraki süreçlerde meydana gelecek tartışmalarda ana kaynak bu eser olmuş, çoğu zaman dilciler; *"Sîbeveyh'in kitabında şöyle yazıyor."* diyerek kendilerini Sîbeveyh'in eseriyle savunmuşlardır.[127]

Bu döneme ait olmak üzere Kisâî'ye *Meâni'l-Kur'ân* ve *Kitâbu'l-kırâât* adında iki eser nispet edilmiştir.[128] Bunun yanında Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı Kûfe ekolünün, nahvi ve sarfıyla Arapçaya dair görüşlerinin derlendiği ilk ve en önemli eserlerdendir. Yine Ahfeş'in (Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade) Kur'ân ilimlerine dair olsa da sarf ve nahve dair görüşlerine ağırlıkla yer verdiği *Meâni'l-Kur'ân* adındaki eseri bu dönemin en dikkat çekici eserlerindendir.

125 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 81.

126 Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *Bahru'l-muhît*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1993, I, 100, 101.

127 Sîbeveyh'in el-*Kitâb*'ının dilciler arasında geçen tartışmalarda müracaat mercii olmasının bir örneği için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 110; Şihâbuddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Daru'l-Me'mûn, 1826, V, 112.

128 Bkz. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, 258.

### 1.4.3. Nahiv İlminin Olgunlaşma Aşaması (~h. 250 - ~h. 300)

Bu aşama Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak es-Sikkît (ö. 244/858) ve Ebû Osman Bekir b. Muhammed el-Mâzinî (ö. 249/863) ile başlayıp Müberred ve Ebû'l Abbâs Ahmed b. Yahya es-Sa'leb (ö. 291/904) ile sona ermektedir. Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225/839), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Ebû'l-Fadl Abbâs b. el-Ferec er-Riyâşî (ö. 257/871) gibi dilciler de bu dönemde yer alan dilcilerdendir.[129] Bu dönemin en dikkat çekici yönü sarf ilminin nahiv ilminden ayrılmasıdır. Burada sarf ilminin nahiv ilminden ayrılmasından kastedilen, eserlerin bu ilimlerden biri ya da diğeri üzerinde yoğunlaşması, birini merkeze koyup diğerine yeri geldikçe temas etmesidir. Yoksa dilin gramer yönüne ait konuların ilim meclislerinde tartışılıp müzakere edilmesi esnasında sarf ve nahiv olarak birbirinden ayrı ele alınması söz konusu değildir. Çünkü nahvin meselelerinden sayılan pek çok konunun sarf ilmi ile ilgisi bulunmaktadır. Sözgelimi muzari fiilin başlarına gelen edatlarca nasb veya cezm edilmesi, nahvin konusu iken nasb veya cezm halinde hangi değişikliklere uğrayacağı, değişiklik esnasında meydana gelen mansubluk ve meczumluk durumları sarf ilminin konuları arasındadır.[130] Bu bakımdan yeniden ifade etmek gerekirse iki ilmin birbirinden ayrılması demek, yazılan eserlerin birine ya da diğerine hasredilmesi, birini ya da diğerini esas alması, daha önce nahiv konularıyla içiçe ele alınan sarf konularının derinlik kazanmasıyla müstakil eserlere konu olması demektir. Aslında sadece eser isimleri dikkate alınacak olursa sarf ilmine dair eser yazımı daha önceki süreçlere kadar götürülebilir.[131] Fakat bu eserlerin hiçbirisi günümüze ulaşmadığından sarf ilmine dair oldukları tespit edilememiştir. Bu bakımdan sarf ilmi Ebû Osman el-Mâzini'ye kadar nahiv ilminin meseleleri arasında ele alınmış, Mâzinî'nin *et-Tasrîf* adlı eseriyle müstakil eserlerde konu edilmeye başlanmıştır.[132]

---

129 Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 46, 47; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 111.

130 Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 128; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 112-114; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 47.

131 Nitekim Ebû Cafer er-Ruâsî'ye nispet edilen *Kitâbu'l-cem' ve'l-ifrâd*, *Kitâbu't-tasğır*, Kisâî'ye nispet edilen *Kitâbu'l-mesâdir*, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'ya (ö. 211 h.) nispet edilen *Kitâbu'l-mesâdir* gibi eserler, sarf ilmini merkeze alan eserlerdir. el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 114.

132 Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 128; Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (thk. Kilisli Rıfat Bilge, Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul: Maarif Matbaası, 1941, I, 412.

Bu aşamanın dikkat çekici, kaynak ve yöntemleri bakımından nahvin önceki aşamalardan ayrılan yönlerini dilciler üzerinden irdelemek istediğimizde bu süreçte etkin olan Müberred ve Sa'leb karşımıza çıkmaktadır. Müberred örneğinden hareketle denilebilir ki bu dönemde nahvin kavramsallaşma süreci tamamlanma noktasına gelmiş, Sîbeveyh'te, Ferrâ'da nahvin ana mecrasında yer edemeyen kavramlar, Müberred eliyle yeni bir aşama daha kaydetmiştir. Sözgelimi Sîbeveyh'in "mudmer", Ferrâ'nın kimi zaman "mudmer" kimi zaman "meknî" dediğine Müberred bazen "mudmer" [133] dese de çoğu zaman "zamir"[134] kavramını kullanmış ve sonraki süreçlerde de "mudmer" yerine "zamir" kavramı kullanılır olmuştur. Yine Sîbeveyh tarafından kullanılan[135] "te'nîs-i hâdis" kavramı yerine Müberred "te'nîs-i hakiki" kavramını kullanmış[136] ve daha sonraki dilciler tarafından bu kavram benimsenmiştir. Sîbeveyh'in "zarf" yerine kullandığı "mevkûun fih"[137] ve "mevkûun aleyh"[138] kavramları yerine "mefulün fîh"[139] kavramlarını kullanmıştır. Sîbeveyh, kelimelerin i'râb alametlerinin değişip değişmemesi, amillere göre farklı harekeler alıp almaması durumunu ifade etmek üzere "mütemekkin"[140] ve "gayri mütemekkin"[141] kavramlarını kullanırken Müberred "mu'râb"[142] ve "mebnî"[143] kavramlarını kullanmış, sonraki süreçlerde Sîbeveyh'in kullanımı gittikçe azalırken Müberred'in kullanımı daha fazla yer etmiştir.

Kavramsallaşma noktasındaki gelişmelerin yanında kaide koyma sürecinde belli ilke ve usûllere tutunmak esas kabul edilmiştir. Basra ekolünün kıyas merkezli, Kûfe ekolünün rivayet ve nakil merkezli olduğu ile ilgili genel kabulün izlerini

133 Bkz. Müberred, *el-Muktedab*, I, 396; II, 142.

134 Bkz. Müberred, *el-Muktedab*, I, 404; II, 298.

135 Sîbeveyh'in kullanımı için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, 240.

136 Müberred'in kullanımı için bkz. Müberred, *el-Muktedab*, II, 144-146; III, 349.

137 Sîbeveyh'in kullanımı için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 360, 404.

138 Sîbeveyh'in kullanımı için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 360. Sîbeveyh daha sonra mefulün leh veya mefulün lieclih yerine mevkûun leh kavramını kullanmıştır. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 367, 385.

139 Müberred'in kullanımı için bkz. Müberred, *el-Muktedab*, III, 102, IV, 168, 171, 328, 332.

140 Sîbeveyh'in kullanımı için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 16, 377; III, 287, 297, 298, 521.

141 Sîbeveyh'in kullanımı için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 227; III, 293, 297, 298.

142 Müberred'in kullanımı için bkz. Müberred, *el-Muktedab*, I, 3, 4; II, 182, 520; III, 174; IV, 80, 208.

143 Müberred'in kullanımı için bkz. Müberred, *el-Muktedab*, II, 2, 131, 335; III, 56, 173, 223, 309; IV, 80, 81.

bu dönemde daha baskın olarak görmek mümkündür. Zira kimileri kıyasa uygun olan rivayetlerin kabul edilmesini, kıyasa muhalif olanlarının ise reddedilmesini bir ilke olarak benimseyip ister günlük kullanımdan olsun isterse şiirden olsun, Araplardan nakledilen rivayetleri kıyasın merceğinden geçirirken, kıyasa muhalif rivayetlerde aynı rivayetin farklı yollarla gelen ve kıyasa uygun olan şeklini tercih etmişlerdir.[144] Öte yandan kimileri de -ki bu eğilim, daha çok Kûfe ekolünde baskındır.- rivayet ve nakle itimat edip teorik, farazi, zihinsel tartışmalar neticesinde ortaya çıkan ve pratikte kullanımı olmayan üsluplara itibar etmemişlerdir.

Daha önceki aşamada nahiv ilminin kuralları tespit edilmiş, sınırları çizilmiş, tartışmalı noktalarıyla tartışma götürmeyen noktaları iyice belirmişti. Bu aşama ise nahvin izah edildiği, taraflarının iyice belirdiği, ekollerin sistemleştiği, ekoller arasındaki tartışmaların canlılık kazandığı aşamadır. Nahiv ilmi, bu süreçte taraflar arasındaki tartışmalara sahne olmuş, düzenlenen ilim meclislerinde dilciler kendi görüşlerini savunup hasımlarının görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır. Basra ve Kûfe arasında gerçekleşen bu tartışmalar nahiv ilmine dikkate değer bir canlılık katmıştır. Bu süreçte daha çok Müberred ile Sa'leb'in tartışmaları kaynaklara yansımıştır. Yöneticilerin huzurunda gerçekleşen bu tartışmalar, daha çok bir şiirin okunuşu hakkında sorulan sorular üzerinden gerçekleşebileceği gibi kimi zaman farazi meseleler üzerinde gerçekleşmiştir.[145] Bazen de öğrenciler aracılığıyla rakipler birbirlerine sorular yöneltmişler, verilen cevaplara karşılık yöneltilen itirazlar yine öğrenciler aracılığıyla muhataplara ulaştırılmıştır.[146] Telif açısından bakıldığında bu aşamada nahiv eserlerinin artık daha sistemli hale geldiğini, konuları başı ve sonu belli bölümler halinde irdeleyen eserlerin ortaya çıkmaya başladığını görürüz. Müberred'in *el-Muktedab*'ı, nahivden ayrılıp müstakilleşen sarf ilminin günümüze ulaşan ve Mâzinî'ye ait olan *et-Tasrîf* adlı eseri, bu aşamanın dikkat çekici eserlerindendir.

144 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 120, 121.

145 Bu tartışmalar için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 110; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, V, 110, 111 vd.; el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, s. 95, 96.

146 Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, V, 132, 133.

### 1.4.4. Nahiv İlminin Tercih Aşaması (~h. 300 - ~h. 700)

Hicri ikinci asrın ortalarında kurulan ve Abbâsî hilafetinin başkenti haline gelen Bağdat, Basra ve Kûfe'de yaşayan dilcilerin ilgi odağı haline gelmiş, halife ve yöneticilerin ilgi ve destekleri çoğu dilciyi Bağdat'a çekmiştir. Basra'dan İsa b. Ömer, Sîbeveyh, Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817), Müberred, Kûfe'den Kisâî, Ferrâ, Sa'leb Bağdat'a gelen ve mescitlere, ilim meclislerine canlılık katan dilcilerdendir. Yöntem bakımından farklı olan bu iki gurubun müzakere ve tartışmaları Bağdat'ta bulunan bilginler tarafından ilgiyle takip edilmiştir. Zamanla bu iki ekole mensup dilcilerin meclislerine gidip gelenler arasında yeni ve farklı bir nesil doğmuştur. Bu yeni nesil bütüncül ve eleştirel bakış sayesinde her iki ekolün görüşleri arasında mukayese etme ve ardından tercihte bulunma imkânına sahip olmuştur. Böylece iki ekolün görüşleri arasında yapılan seçim ve tercihe bağlı olan yeni bir ekol doğmuştur. Bu ekole mensup dilcilerin kiminde Basra ekolünün görüşleri baskın iken kiminde Kûfe ekolünün görüşleri hâkim olmuştur.[147]

Genellikle Basralı Müberred'in ders halkasına katılan Ebû İshak İbrahim b. Muhammed ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebûbekir Muhammed b. Serrâc (ö. 316/929) ve daha sonra bunlardan ders alan Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, Ebû Ali el-Fârisî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) gibi dilciler, Kûfeli Sa'leb'den ders alan Ebû Mûsa el-Hâmız (ö. 305/917), Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Keysân (ö. 320/932 [?]) daha sonra Bağdat ekolü olarak nitelendirilecek yeni neslin öne çıkan isimleridir. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu dilciler taassup içine girmeyip Basra ve Kûfe olmak üzere birbirinden farklı çizgileri temsil eden her iki ekolün öncülerinin derslerine katılmışlardır. İki ekol arasında gidip gelen dilciler, aradaki ihtilafları değerlendirmişler ve kimi zaman daha sağlam ve tutarlı görüşlere ulaşmışlar, kimi zaman da daha önce dillendirilmeyen yeni görüşler sunmuşlardır.[148]

Bu merhalenin dikkat çekici özelliklerine değinilecek olursa şunları söyleyebiliriz: Bu aşama, ifade edildiği üzere Basra ve Kûfe ekolü üzerinde yetişen

147 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 246; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 125, 126.

148 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 298; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 127.

ve iki ekol arasında yapılan tercihlere dayanan yeni bir ekolün doğduğu aşamadır. Ayrıca bu aşamada akli hürriyetin, yeni bir düşünme biçiminin hâkim olduğunu, bazı sarf ve nahiv meselelerine yeni bakışların yön verdiğini söyleyebiliriz. Özelde Bağdat ekolünün genelde ise nahvin bu aşamasının en dikkat çekici özelliği iki ekolün görüşlerini birleştirme, uzlaştırma ve aralarında tercihte bulunma tavrıdır.[149] Nitekim Zeccâcî bu tavra dikkat çekmiş, Zeccâc, Mâzinî, İbn Keysân, İbn Şukayr, Ebû Bekir İbnü'l-Hayyât (ö. 320/932), İbn Serrâc gibi dilcilerden ders aldığını, onların da hem Basralı dilcilerden hem de Kûfeli dilcilerden ders aldıklarını, daha sonra bunları birleştirerek yeni bir yol çizdiklerini vurgulamıştır.[150] Aynı durum İbnü'n-Nedîm'in tasnifinde de dikkat çekmektedir. Zira İbnü'n-Nedîm, eserinde Basralı ve Kûfeli dilcilerden bahsettikten sonra "İki ekolün görüşlerini uzlaştıran/birleştiren dilciler" başlığına yer vermiş ve İbn Kuteybe'den başlayarak dilcileri ele almıştır.[151] Kıftî, dilcileri ele alırken kimi nahivciler için "iki nahvi birleştirmiştir." ifadesine yer vermiş[152], Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1229) ve Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) de kimi dilci ve nahivci için benzer ifadeleri kullanmışlardır.[153]

Bu aşamada dikkat çeken bir başka özellik, kıyasın kapsamının genişletilmesidir. Ebû Ali el-Fârisî ve öğrencisi İbn Cinnî, kıyasta yeni bir ekol sayılmıştır. Ebû Ali el-Fârisî'nin dilde elli meselede hata edebileceği, ancak kıyasta hiç hata etmeyeceğine yönelik sözleri[154] ve İbn Cinnî'nin Arap kelamına kıyas edilen her şeyin Arap kelamı dâhilinde olduğu yönündeki ifadeleri[155] bu süreçte mantık ve kıyasın ne derece etkin olduğunu göstermektedir. Rivayete verilen önemin gittikçe azalması, buna mukabil kıyasın daha fazla öne çıkması dilcilerin dil malzemesini derledikleri kaynağın artık eskisi kadar saf olmamasının sonucu olarak

149 Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 185.

150 Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 78, 79; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 132 vd.

151 Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* I, 85 vd.

152 Kıftî'nin ifadeleri için bkz. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, I, 220, 292, 304; II, 7, 135, 147, 240; III, 43, 54, 155; IV, 79, 182, 187.

153 Yakut el-Hamevî'nin ifadeleri için bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XI, 254 Suyûtî'nin ifadeleri için bkz. Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979, I, 19, 144, ; II, 55, 266.

154 İfadeler için bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 88.

155 İbn Cinnî'nin ifadeleri için bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 114; I, 357.

görülmüştür.[156] Bu süreçte dikkat çeken bir diğer isim de İbn Serrâc'dır. Yâkût el-Hamevî, İbn Serrâc hakkında "Nahiv ilmi deliydi. Onu İbn Serrâc *Usûl*'ü ile akıllandırdı." dendiğini aktarmıştır.[157] Nahvin tercih sürecinde adı geçen dilcilerden biri de Ebû Saîd Sîrâfî'dir. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını şerh eden Sîrâfî, bir yandan nahiv ile mantık arasındaki ilişkiyi kurarak nahve yeni bir boyut kazandırmış, öte yandan nahiv açısından muhtemel i'râb vecihlerinin fıkhî hükümlere ne derece tesir ettiğinin izahını yapmıştır.

Bu aşamada görülen en dikkat çekici gelişme nahvin yeni gelişmeler ışığında bir bakıma güncellenmesidir. Kaynaklarda önceki süreçlerde belirtilen görüşlerin aksine ve kısmen yeni sayılabilecek kimi görüşler nakledilmiştir. Sözgelimi sayı ve sayılan arasındaki müzekkerlik-müenneslik ilişkisi bağlamında sayılanın çoğul olması halinde sayının müzekker olabileceği[158], ليس'nin manada değil de lafızda müşterekelik gerektiren atıf harflerinden sayılması[159], بله'nin istisna manasında gelmesi[160], halin marife olarak gelmesinin mümkün olması[161] gibi konular yeni sayılabilecek görüşlerdendir.[162]

Daha önceki dönemde dil bilginlerinin görüşleri çerçevesinde şekillenen ve telif edilen eserler sayesinde yayılan nahiv ekolleri arasındaki görüş farklılıkları, bu dönemde müstakil eserlere konu olmuştur. Ebû'l-Hasen Muhammed b. Keysân'a (ö. 320/932 [?]) ait *el-Mesâil alâ mezhebi'n-nahviyyîn mimmâ ihtelefe fîhi el-Basriyyûn ve'l-Kûfiyyûn,* Ebû Cafer en-Nehhâs'a (ö. 338/950) ait *el-Mukni' fî ihtilâfi'l-Basrîyyîn ve'l-Kûfiyyîn* ekoller arasındaki tartışmaların ele alındığı eserlerden birkaçıdır. Müesses nahvin en dikkat çekici dil bilginleri arasında sayılan İbnü'l-Enbârî'nin *el-İnsâf fî mesâili'l-hılâf beyne'l-Basrîyyîn ve'l-Kûfiyyîn* adındaki eseri ise bu alandaki teliflerin en göze çarpanlarından birisidir. İbnü'l-Enbârî, adı geçen eserinde yüz yirmi meseleyi ele almış, Basralılar ve

156 el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî*, s. 138.

157 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVIII, 198.

158 Bkz. Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 219.

159 Bkz. Halid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000, II, 155.

160 Bkz. Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 220.

161 Bkz. Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 230.

162 Bağdat ekolüne atfedilen diğer görüşler için bkz. Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, s. 187, 188.

Kûfeliler'in görüşlerini zikrettikten sonra nadiren Kûfeliler'den yana tavır takınsa da Basralılar'dan yana tercihlerde bulunmuştur.

Nahivdeki ekolleşmelerin ve ekoller arasında yapılan tercihlerin ardından nahiv ilmi mecrasını bulmuş, doğal akışına girmiştir. Bu aşamada halkın bilmesi gereken nahiv kuralları ile mütehassıs, işin ehli ve uzmanı kimselerin bilmesi gereken nahiv kurallarını birbirinden ayırma çabaları öne çıkmıştır.[163] Nahiv ilminin tarihi seyri içinde rol alan ve dikkat çeken Ebû'l-Hüseyn İbnü't-Tarâve (ö. 528/1134), Ebû Muhammed el-Batalyevsî (ö. 521/1127), Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullah es-Süheylî (ö. 581/1185) gibi isimlerin yanında nahvi bambaşka bir mecrada ele alan ve neredeyse bütün nahiv sistemine itirazlarıyla bilinen İbn Madâ el-Lahmî el-Kurtubî (ö. 592/1196), nahiv ile mantığı iç içe ele alan İbn Cezûlî (ö. 607/1210), önceki dilcilerin aksine Hz. Peygamber'den (a.s.) rivayet edilen hadisleri nahiv ilminde rahatlıkla kullanan İbn Mâlik el-Endelüsî (ö. 672/1274), İbn Hişâm gibi dilciler, nahvin doğal mecrasına oturduğu bu dönemde etkin olmuşlardır.

### 1.4.5. Nahiv İlminin Başka Coğrafyalara Taşınma Aşaması (~m. 1200 - ~m. 1900)

Bilindiği gibi nahiv ilmi Kûfe, Basra ve Bağdat olmak üzere İslâm medeniyetinin doğu havzasında doğup gelişmiş, kök salmıştır. Hicri yedinci asır ve sonrasında başta Endülüs olmak üzere batıya geçmiştir. Nahiv ilminin İslâm medeniyetinin batı havzasına geçişi Endülüs'ün fethiyle başlamıştır. Başlangıçta dini hayatın işlerliği için son derece önemli olan fıkıh çalışmaları ve ardından Kur'ân ile doğrudan alakası olmasından dolayı dil çalışmaları iyice hız kazanmıştır.[164] Rubâhî ve İbn Sîde (ö. 458/1066) gibi Endülüslü dil ve nahiv âlimleri doğuda yaygınlaşan nahiv kültürünü geliştirmiş, ilim haline gelen nahvi günlük hayatta kullanılan tabii nahve yaklaştırmaya, halk tabanına indirmeye ve yöntem itibariyle mantığa yaklaştırmaya çalışmışlardır. Bu konuda İbn Cezûlî'nin girişimleri dikkat çekicidir. İbn Cezûlî, *el-Mukaddime* adındaki eserinde özellikle

163 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 221.

164 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 288; Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 223.

tanımlardan söz ederken mantığın diline başvurmuş; delalet, iltizam, tazammun, cins, nevi, fasıl gibi kavramları sıkça kullanmıştır.[165]

Endülüslü dilcilerin en dikkat çekici isimlerinden birisi, İbn Madâ'dır. İbn Madâ, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Zâhirî ekolüne mensup olup söz konusu ekolün görüşlerini nahivde icra etmeye çalışmış, kendisine kadar gelen nahiv geleneğine meydan okuyucu bir duruş sergilemiştir. O, her ne kadar nahivcilerin nahiv ilmini; Arap dilini hata ve değişimlerden korumak için vaz ettiklerini ve bunda da amaçlarına ulaştıklarını düşünse de bunu yaparken kendilerini ilgilendirmeyen konulara yöneldiklerini, hedeflerinden saptıklarını ve nahiv ilmini zorlaştırdıklarını, bu yüzden de nahiv ilminin yapısının zayıfladığını, delillerinin ikna ediciliğini kaybettiğini söylemiştir.[166] Temel hedefinin nahiv ilmi için gereksiz saydığı şeyleri nahiv ilminden çıkarmak ve nahivcilerin hepsinin yaptıkları hatalara dikkat çekmek olduğunu belirtmiş; mansubluk, mecrûrluk ve meczumluğun ancak lafzi bir âmille olduğu, merfuluğun ise hem lafzi hem de manevi bir âmille olmasını nahivcilerin icmâ ettikleri hatalardan saymıştır. Kelime sonlarındaki i'râbın cümledeki âmil tarafından değişikliğe uğradığı kabulünün yanlış olduğunu, bunun aksine kelime sonlarının konuşan kimse tarafından değişik şekillerde telaffuz edildiğini belirtmiş ve böylece âmil teorisine karşı çıkmış[167], Zâhiri mezhebinin görüşleri çerçevesinde kıyası reddetmiştir.[168]

Osmanlı devletinin tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte Osmanlı ulemâsının diğer ilimlerin yanında nahivdeki etkinliğinden de söz edilir olmuştur. Dile dair ilimlerin özellikle belagat alanında söz sahibi olan Osmanlı âlimleri, eserleriyle ilim ve fikir dünyasına katkı sunmuşlardır. Osmanlı eğitim kurumlarının temel direği sayılan medreselerde okutulan nahiv eserleri, uzunca bir süre etkinliklerini

165 Bzk: Ebu Musa İsa b. Abdülaziz el-Cezûlî, *el-Mukaddimetü'l-cezûliyye fi'n-nahvi* (thk. Şaban Abdurrahman Abdülvahhab Muhammed), Matbaatü Ümmü'l-kura, 1988, s. 3-7; Yâkut el-Hamevî, Rummânî'den bahsederken onun nahivle mantığı birbirine mezcettiğini söylemiştir. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XIV, 74, 75.

166 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed b. Madâ, *er-Red ale'n-nuhât* (thk. Şevki Dayf), Dâru'l-maârif, tsz., s. 72. İbn Madâ'nın klasik nahivde önemle üzerinde durulan âmil nazariyesine eleştirileri için bkz. Ali Bulut, "İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri", *Nüsha*, sy. 23, 2006, 61-74.

167 İbn Madâ, *er-Red ale'n-nuhât*, s. 76, 77.

168 İbn Madâ, *er-Red ale'n-nuhât*, s. 134, 135.

sürdürmüşlerdir. İbnü'l-Hâcib adıyla bilinen Osman b. Ömer'in (ö. 646/1249) *Kâfiye*'si, Birgivî Muhammed Efendi'nin (ö. 981/1573) *Avâmil*'i ile *İzhâr* olarak bilinen ve tam adı *İzhâru'l-esrâr fi'n-nahv* adlı eseri, Molla Câmî (ö. 898/1492) tarafından *Kâfiye*'ye şerh olarak yazılan ve müellifine nispetle *Molla Câmî* adıyla bilinen *el-Fevâidü'z-zıyâiyye fi şerhi'l-Kâfiye* adlı eseri nahiv ilmine yön veren teliflerin öne çıkanlarıdır.[169] Bu eserlerin her biri ayrı bir telif niteliğinde olan şerh ve hâşiyeleri de aynı şekilde nahiv alanında uzunca bir süre yer etmişlerdir.

### 1.4.6. Nahiv İlminin Yenilik ve Kolaylaştırma Aşaması (m. 20. Asır ve Sonrası)

Nahiv ilmi, modern döneme kadar hem sistem hem de ele aldığı konu bakımından kısmi değişimler geçirmiş, kademeli olarak değişip gelişmiştir. Klasik dönem nahvi üzerinde gelişen modern dönemdeki dil çalışmaları ise bir yönüyle klasik nahvin eleştirisi üzerine yoğunlaşmıştır. Batıda Arapça üzerine yapılan dil çalışmalarının ve anadili Arapça olmayan kimselerin Arapça öğrenme isteklerinin artmasının da tesiriyle klasik nahvin yeni bir şekle sokulup kolaylaştırılması girişimleri modern dönem dil çalışmalarına yön vermiştir. Önceki süreçlerde bu kadar kapsamlı olmasa da benzer girişimler yer almış, nahve yönelik eleştirilerin ilk örnekleri görülmüştü. Nitekim daha önceki dilbilimciler arasında nahvi kolaylaştırma girişiminde bulunanlar arasında; *Mukaddime fi'n-nahv* adlı eseriyle Halef el-Ahmer[170] (ö. 180/796 [?]), *el-Cumel* adlı eseriyle Zeccâcî, *el-Vâzıh* adlı eseriyle Ebû Bekr ez-Zübeydî, *el-Îzâh* adlı eseriyle Ebû Ali el-Fârisî, *el-Luma'* adlı eseriyle İbn Cinnî dikkat çekmekteydi. Bu süreçte nahvin, herkesin bilmesi gereken nahiv ve sadece işin uzmanı kimselerin bilmesi gereken nahiv olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmekteydi.[171]

169 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa: 2008, c. 17, s. 1, s. 34.

170 Halef el-Ahmer'in kendinden önceki dilciler ve eserleri ile ilgili eleştirileri için bkz. Ebû Muhriz (Ebû Muhammed) Halef el-Ahmer, *Mukaddime fi'n-nahv*, Dımaşk: Matbûâtü müdüriyyeti ihyâi't-türâsi'l-kadîm, 1961, s. 33.

171 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 12, 13.

Modern dönem, daha çok nahvin modernize edilmesi, nahiv için yük sayılan, gereksiz görülen ve nahvi zorlaştırdığı düşünülen unsurları nahivden arındırma çalışmalarının dikkat çektiği bir dönemdir. Bu döneme; nahvin zamanla donuklaştığı, asrın ihtiyaçlarını karşılamadığı ve bu sebeple yeniden ele alınması, kolaylaştırılması gerektiği düşüncesinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz.[172] Abdulkerim Halife, Şevki Dayf, İbrahim Mustafa gibi isimler nahvi kolaylaştırma çabalarına yön veren isimlerin başında gelmektedir. Yine bu dönemde klasik nahiv eserlerinden beslenmekle birlikte nahvi yeni durumlar ışığında, yeniden gözden geçiren eserler kaleme alınmıştır. Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn tarafından farklı seviyelerde kaleme alınan *en-Nahvu'l-vâdıh*, Abbâs Hasan tarafından kaleme alınan *en-Nahvu'l-vâfî*, Süleyman Feyyaz tarafından kaleme alınan *en-Nahvu'l-asrî,* Abduh Râcihî tarafından kaleme alınan *et-Tatbîku'n-nahvî* gibi eserler bunlardan sadece birkaçıdır.

Nahvi kolaylaştırma girişimlerinin ilk örneği sayılabilecek eser, 1937 yılında, İbrahim Mustafa tarafından telif edilen *İhyâu'n-nahv* adlı eserdir. İbrahim Mustafa, nahiv bilginlerinin nahiv ilmini kelime sonlarına ve kelime sonları ile ilgili hükümlere hasrettiklerini, böylece nahvi daralttıklarını, kelime dizimi ile ilgili birçok hükmün zayi olmasına yol açtıklarını söylemiş, nahvi yeni bir yöntemle ele almaya girişmiştir.[173] İbrahim Mustafa'nın *İhyâu'n-nahv* adlı eserinin yayınlanmasından bir sene sonra Mısır Milli Eğitim Bakanlığı bir heyeti, okullarda öğretilen nahvi yeniden gözden geçirmekle görevlendirmiştir. Bu heyet, *İhyâu'n-nahv* müellifinin görüşleri doğrultusunda nahiv bölümlerinin kısaltılması düşüncesine sahip çıkarak nahvi üç bölüme ayırmıştır: Bunlar; mübteda, fail, naibul fail, كان ve إن'nin ismini içeren isnat kısmı, izafet kısmı ve tekmile kısmıdır. Bu heyet, müsnedun ileyhe mevzu, müsnede mahmul ismini uygun bulmuştur. Buna göre mevzu; mübteda, fail, naibul fail, كان ve إن'nin ismini içerirken mahmul; mübteda ile كان ve إن'nin haberlerini içerir. Bu heyet, maksur ve mankus isimlerdeki takdiri i'râbı, mebnîlerdeki mahalli i'râbı geçersiz saymış, mu'râblık ifade eden merfuluk, mansubluk ve mecrurluk yerine mebnîlik ifade

172 Abduh Râcihî, *et-Tatbîku'n-nahvî,* İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmıyye, 1998, s. 8; Süleyman Feyyâz, *en-Nahvu'l-asrî*, Kahire: Merkezu'l-ehrâm li't-terceme ve'n-neşr, tsz., s. 7-9.

173 Bkz. İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-nahv,* Kahire: Matbaatu lecneti't-telif ve'n-neşr, 1992, s. 2, 3.

eden zamme, fetha ve cer kelimelerinin kullanılmasına karar vermiştir. Mısır Milli Eğitim Bakanlığı, nahiv kitaplarının yukarıda ifade edilen ilkeler doğrultusunda yeniden telif edilmesi kararını almış ve bu doğrultuda kitaplar hazırlanmıştır. Ancak durum hiç de beklendiği gibi olmayıp iyice karmaşık bir hal almış, yeni yetişen nesiller sözde "kolaylaştırılmış nahvi" anlamakta zorlanmışlardır.[174]

Nahiv ilminde modern denilebilecek bir çizgiyi de Şevki Dayf temsil etmiştir. Şevki Dayf, 1987 senesinde dört esas üzerine temellendirdiği tasarısını Mısır Arap Dili Akademisine (مجمع اللغة العربية) sunmuştur. Bunlar;

a. Nahiv konularının gençlerin kolayca kavrayabileceği şekilde yeniden tasnif edilmesi.

b. Cümle ve müfret lafızlardaki mahalli ve takdiri i'râbın kaldırılması.

c. Telaffuz ve anlam bakımından bir mana ifade etmedikçe cümle ve terkiplerdeki kelimenin i'râbının yapılmaması.

d. Bazı nahiv konuları ile ilgili tanım ve ifadelerin tashih ve tadil edilmesi.

Şevki Dayf, daha sonra bu dört esasa iki esas daha eklemiştir ki bunlar da şöyledir:

a. Zorunlu olmadıkça ibdal gibi sarf ilminin karmaşık alanlarına girilmemesi ve problemli i'râb meselelerine yer verilmemesi.

b. Modern nahve bazı eklemelerin yapılması.[175]

Modern nahve yönelik teklifler, yukarıda ifade edilenlerle sınırlı kalmamış, Fuâd Hannâ Terzî gibi dilciler tarafından da yeni taksimler ileri sürülmüştür. Terzî'de kelime taksimini kapsamlıca ele almış, aralarındaki çelişkileri zikretmiş, dilcilerin isim, fiil ve harf tanımlamalarının kapsamlı ve tutarlı olmadığını ifade etmiştir. Eleştirinin de ötesine geçmiş, isim, zamir, sıfat, fiil, zarf, edat şeklinde yeni bir kelime taksimi teklifinde bulunmuştur.[176] Klasik dönem nahivcilerine ve

174 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 567-568. Bu ifadeler kısmen Şevki Dayf tarafından ileri sürülen teklifler arasında da bulunur. Ancak Şevki Dayf, mu'râblık ifade eden lafızların kaldırılıp yerine mebnîlik ifade eden lafızların konması teklifine karşı çıkar. Bkz. Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 569.

175 Bkz. Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 569-571.

176 Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 139-148.

klasik nahve yöneltilen eleştirilerin ve nahvi eleştirilen hususlardan arındırmak üzere atılan bu adımların, girişimlerin sonuç verip vermediği kesin olarak söylenememekle birlikte Arap diline yönelen, dilin grameri üzerinde yoğunlaşmak isteyen kimselerin modern dönem eserleriyle tatmin olmaması ve dile dair yazılan klasik eserlerden müstağni kalamaması, nahvi kolaylaştırma girişimlerinin çok rağbet görmediği şeklinde izah edilebilir.

Modern dönemde batılı dilbilimcilerin Arap diline olan ilgisi zamanla tenkit edici bir çizgiye kaymıştır. Klasik Arap nahvine karşı geliştirilen tenkit edici tavır, kimi araştırmacılar tarafından savunmacı bir yaklaşımla ele alınmış, batılı dilbilimcilerin yanılgıları ortaya konmuştur. Klasik nahve yöneltilen eleştiriler şu noktalarda temerküz etmiştir: Arap nahvi ilk aşamadan itibaren Aristo mantığından etkilenmiştir. Bu etki uzun süre devam etmiş ve Arap nahvini gerçeklikten, tabiilikten uzaklaştırıp şekilciliğe ve teorik tartışmalara götürmüştür. Bu da nahvi takdirlere, tevillere ve gereksiz yorumlara boğmuştur. Bir diğer eleştiri noktası dil kurallarının günlük hayatta konuşulan Arapçayı esas alarak değil de hususi bir alanı temsil eden Kur'ân, şiir ve meseller için vaz edildiği, bu sebeple günlük hayatta konuşulan dili kapsamadığı, nahvin ilimleşme sürecinde zaman ve mekân bakımından kendine özgü bir alan oluşturup o alanla sınırlı kaldığı yönündedir. Klasik nahve yöneltilen bir diğer eleştiri de dil kurallarının vaz edilmesi esnasında uyguladıkları zaman ve mekân sınırlaması konusundadır. Daha sonra genişçe ifade edileceği üzere dilciler kural koyma sürecinde belli bir zaman aralığında kalan ve belli mekânlara ait kullanımları esas almış, sınırladıkları alanın dışında kalan kullanımlar, kural koyma sürecinde dikkate alınmamıştır. Bu da modern dilbilimciler tarafından nahvin Arap dilinin bütününü değil belli bir kısmını yansıttığı şeklinde değerlendirilmiştir. Dil seviyelerinin ses, kelime ve cümle çözümlemelerini iç içe ele alması ve bu sebeple karışıklık ve çelişkilere sebep olması klasik nahvin eleştirildiği hususlardan biri olmuştur.[177]

177 Abduh Râcihî, *en-Nahvu'l-arabî ve'd-dersu'l-hadîs: Bahsun fi'l-menhec,* Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1979, s. 48-53. Araştırmacılar bu eleştirilere cevap vermişlerdir. Sözgelimi Arap nahvinin Aristo mantığından fazlaca etkilendiğine yönelik eleştiriye Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh zamanında Aristo mantığının tam olarak bilinmediği, bu eleştirinin nahvin ilerleyen süreçleri için geçerli olsa da kuruluş ve teşekkül süreci için geçerli olamayacağı belirtilerek cevap verilmiştir. Nahvin günlük konuşma alanından ziyade hususi bir alanla sınırlı kalması ve istişhâd sahasının zaman ve

Modern çağda klasik dönem nahivcilerine yöneltilen eleştirilerden biri de pratikte var olan, yaşayan kullanımları eleştirip hata bulma telaşına düşmeleridir. Bazı kullanımlar, klasik dönem nahivcileri tarafından başkaca kullanımlara kıyas edilerek eleştirilmiştir. Bu durumda nahiv, var olan kuralların sistemli bir bütününü ifade etmekten uzaklaşıp yeni kullanım ihdas edici bir konuma geçmiştir. İbrahim Enîs, nahiv ilminin teşekkül sürecini ele alırken nahivciler tarafından derlenen kurallara kutsallık atfedildiğini, saf Arap şairlerinin şiirlerinin, sonradan tespit edilen nahiv kuralları çerçevesinde hatalı sayılmaya başlandığını belirtmiştir. Sözgelimi nahivcilerin, en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin şiirinde geçen "السم ناقعُ" ifadesinin dil kurallarına göre "السم الناقع" veya "السم ناقعاً" şeklinde olması gerektiğini söyleme noktasına geldiklerini belirtmiştir. Zamanla nahivcilerin tesirinin oldukça arttığını, şair ve yazarların teliflerini nahivcilerin onayına sunduklarını, nahivcilerin onay verdiği kullanımları insanların kabulle karşıladıklarını ifade etmiş, nahivcilerin en fasih şair ve yazarları dahi hatalı görmekten çekinmediklerini ve bu durumun dördüncü hicri asra kadar devam ettiğini söylemiştir.[178]

İbrahim Enîs, klasik dönem nahivcilerinin; duydukları şeyleri yanlış yorumladıklarını, dili bütünüyle incelemeden kural istinbatına kalkıştıklarını ve böylece birçok farklı görüşün ortaya çıktığını, ihtilaflarına rağmen vaz ettikleri kuralları insanlara dayattıklarını belirtmiştir.[179] Yine bu çerçevede olmak üzere Johan Falk, kıyası kullanan bütün ilimler gibi nahiv ilminin de kaide koyma sürecinde gerçek hayat üzerine baskı kurmaktan kurtulamadığını, dil bilginlerinin sahih dilin kullanımı konusunda ortak bir yaklaşım içine giremediklerini, Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilafların bunu iyice zorlaştırdığını söylemiştir.[180] Klasik nahve

mekân bakımından sınırlandırılmasına yönelik eleştiriler ise nahiv ilminin teşekkülü sürecinde ilk etapta Kur'ân'ı doğru okuma ve anlama gayesinin güdüldüğü ve bu sebeple Kur'ân'ın fesahatiyle aynı düzeyde görülen kaynaklara itibar edildiği belirtilerek cevap verilmiştir. Nahvin; dilin ses, kelime ve cümle olmak üzere bütün düzeylerini ele alacak şekilde karmaşık bir yapıya sahip olduğu ile ilgili eleştiriye ise sadece ses çözümlemelerine yönelen Ebû Osman el-Mâzinî ve onun peşinden gelen İbn Cinnî'nin sarfı, nahivden ayırma girişimleriyle söz konusu karışıklık ve çelişkilerin giderilmeye çalışıldığı belirtilerek cevap verilmiştir. Bkz. Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 555-558.

178 Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 200-207.

179 Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 249.

180 Johan Falk, *el-Arabiyyetu ve dirâsâtun fi'l-lugati ve'l-lehecâti ve'l-esâlîb* (çev. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1980, s. 69.

yöneltilen bu eleştiriler bütünüyle kabul edilmese de modern dönem dilcilerini yeni arayışlara sevk etmiş, nahvi kolaylaştırmaya yönelik adımlar atılmıştır. Böylece yeni bir nahiv kültürü doğmuştur. Bu nahiv kültürü daha çok Arapçanın kolayca öğretilmesine odaklanmış, Arapçayı sonradan öğrenenlerin lüzum hissetmeyeceği karmaşık nahiv meseleleri nahiv eserlerinden uzaklaştırılmıştır.[181]

### 1.5. Nahivcilerin İtibar Ettikleri Kaynaklar ve Kullandıkları Yöntemler: Nahvin Delilleri

Buraya kadar ifade edilen kısımda nahiv ilmi ve geçirdiği aşamalara yer verilmiş, nahvin zamanla ekolleştiğinden ve bu ekollerin yöntem ve kaynaklarının farklı olması sebebiyle ulaştıkları sonuçların da farklı olduğundan söz edilmiştir. Burada da nahiv mekteplerinin yöntemlerine, kaynaklarına ve bu kaynaklar arasında yer alan kıraatlere yaklaşımlarına değinmenin faydalı olacağı düşünülmüştür.

Nahiv bilginleri dil malzemesini derleme, derlenen malzemeden kurallara ulaşma ve ulaştıkları kuralları muhataplarına izah etme, gerekçelendirme süreçlerinde kimi kaynakları muteber görmüş ve bu kaynakları belli metotlar dâhilinde kullanmışlardır. Bir noktaya kadar amaç, sadece kurala ulaşmak iken bir noktadan sonra, ulaşılan kuralı muhataplara kabul ettirmek, başka yöntem ve delillerle başka kurallara ulaşan muhatapları ikna edip onların delillerini geçersiz kılmak olmuştur. Nahivcilerin nihai noktaya gelene kadar geçtikleri süreçlerden olan malzeme derleme ve malzemelerden kurala ulaşma süreci kaide tespit süreci olarak, ulaştıkları kuralları izah ve gerekçelendirme süreci ise istidlâl süreci olarak nitelendirilebilir. İleride ifade edileceği üzere nahvin delilleri arasında sayılan nakil/sema, kıyas, icmâ ve istishâbu'l-hâl hem kaide tespit sürecinde hem de istidlâl sürecinde başvurulan kaynaklardır.[182]

181 Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn tarafından kaleme alınan *en-Nahvu'l-vâdıh*, Abbâs Hasan tarafından kaleme alınan *en-Nahvu'l-vâfî*, Süleyman Feyyaz tarafından kaleme alınan *en-Nahvu'l-asrî*, Abduh Râcihî tarafından kaleme alınan *et-Tatbîku'n-nahvî* gibi eserlerin mukaddimelerine bakıldığında hepsinin ifade edilen iddialarla yola çıktıklarını görebiliriz.

182 İfade edilen istidlâl kavramı yerine kimi zaman istişhâd veya ihticâc kavramları da kullanılmıştır. İstidlâlin sözlük manasında delil istemektir. Istılah olarak ise bir nass, icmâ veya başka bir şey ile mutlak olarak delil getirmektir. Bununla birlikte istidlâl, delilin bir türüdür. Bkz. Ebû'l-Bekâ Eyyüb

Daha önce nahiv ilminin geçirdiği safhalardan bahsedilirken nahiv ilminin teşekkül süreci ele alınmıştı. Burada aynı meseleyi ele almaktan ziyade bir noktaya vurgu yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz: İlk dönem dilcilerinin; "Bir fiil, bir fail ile bir ya da birden çok meful alır. Failini ref eder, mefulünü ya da mefullerini nasb eder." Ya da "إنّ, ismini nasb, haberini ref eder." Ya da "Mübteda ve haberden her ikisi de merfudur." noktasına nasıl geldikleri konusu, bir başka ifadeyle var olan bir kullanımın kuralla yeniden ifade edilmesi süreci çok açıklığa kavuşturulmuş bir konu değildir. Nahiv tarihi eserlerinde ve nahivcilerin biyografilerine yer veren kaynaklarda bir dilciden bahsedilirken genellikle bedevi Arapların yaşadığı bölgelere gittiği ve onlardan duyduklarını yazdıktan sonra geri döndüğü sıklıkla vurgulanmıştır.[183] Fakat var olan kullanımların, sınırları ve istisnaları belli kurallar haline dönüşme süreci hep kapalılığını sürdürmüştür. Bu çerçevede olmak üzere ilk dönem dilcilerinin çalışmaları incelendiğinde geçtikleri şu üç süreç dikkat çekmektedir: İlki rivayet, ikincisi yazım, üçüncüsü ise tahlil sürecidir. Baştan belirtilmesi gerekir ki bu süreçler birbiri ardınca devam eden süreçler olmayıp iç içe devam eden süreçlerdir. Rivayet sürecinde dilciler fesahat ve belagatlarına güvenilen Arapların yaşadığı bölgelere giderek veya bir sebeple kendi yaşadıkları bölgelere gelen bedevi Araplarla görüşerek onların konuştukları dil malzemesini derleyip toplamışlar ve tasnif etmişlerdir.[184] Yazım süreci rivayet süreciyle birlikte gelişen ve derlenen malzemelerin tasnif edilmesi, kayda geçirilmesi sürecine karşılık gelmektedir. Tahlil süreci ise daha önce derlenip tasnif edilen ve kayda geçirilen dil malzemeleri aracılığıyla kıyas ve hükümlere varma sürecine işaret etmektedir.[185]

b. Musa el-Hüseyin el-Kefevî, *el-Külliyât* (thk. Muhammed el-Mısrî Adnan Derviş), Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998, s. 114; Ebû'l-Berekât Abdurrahman el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* (thk. Saîd el-Afgânî), Dımaşk: Matbaatu1-câmiati's-sûriye, 1957, s. 45. Bir başka tanıma göre medlulün ispatı için delil getirmektir. Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 18. Delil ise kendisiyle istidlâl yapılan şeydir. Bkz. Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "دل" md. İstişhâd, bir kelimenin veya bir ifadenin, lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermektir. Bkz. İsmail Durmuş, "İstişhâd", *DİA*, İstanbul: 2001, s. 396; Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 12.

183 Kisâî'nin başından geçen ve kaynaklarda genişçe ele alınan bir olay bu durumun örneklerinden sadece biridir. Geniş açıklama için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 266-268.

184 Kisâî ile ilgili olarak anlatılanlar bu duruma işaret etmektedir. Bkz. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, 258.

185 Bahsedilen üç sürece başka bir müellifin yaklaşımı için bkz. Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, s. 40.

Bir dilcinin malzeme toplama ve bu malzemeleri harmanlayıp, yorumlayıp kurala ulaşması plansız, ön bilgisiz, hazırlıksız başlayıp biten bir süreç olmamalıdır. Neyi, niçin aradığını bilmeyen birinin yıllarca çöllerde dolaşıp bedevi Araplar arasında yaşamasının pek bir yararı olmasa gerektir. O halde çöllere gidip bedevilerle görüşen veya yaşadıkları şehirlere gelen bedevilerden malzeme derleyen dilciler, bir birikim ve bir ilkeler bütünü üzerinde hareket etmekteydiler. Bu bakımdan ilk dönem dilcilerinin kural koymada izledikleri bu ilke ve yöntemleri ayrıntılarıyla ele almak gerekmektedir. Bu itibarla nahvin delilleri nelerdir, hangi deliller nasıl kullanılmıştır? Nahiv bilginleri dil kurallarına ulaşırken hangi yöntemleri izlemişler ve hangi kaynakları kullanmışlardır? Kullandıkları kaynaklar arasında öncelik sıralamasına gidilmiş midir? Kaynaklar arasında bir öncelikten söz ediliyorsa bunun ölçütü ne olmuştur? Bundan sonraki alt başlıklarda bu sorulara cevap aranacaktır.

Nahiv-kıraat ilişkisi ekseninde yer alan çalışmamızın asıl ögelerinden biri olan kıraatlerin, nahivcilerin yöntem ve delilleri arasında nerede durduğunu görebilmek için onların kural koyma sürecinde hangi yöntemleri ve delilleri kullandıklarını ele almak gerekmektedir. Bu bakımdan kural koyma sürecinin en başına dönecek olursak nahivcilerin izlediği ortak tavırları görmüş ve kıraatlerin nahiv ilmi karşısındaki konumunu netleştirmiş oluruz. Nahiv kaidelerinin tesbit ve vaz aşamasının nasıl başladığını, kural koyma sürecinin nasıl geliştiğini izah etmesi bakımından Halîl b. Ahmed'in yaklaşımına yer vermek yararlı olacaktır. Halîl b. Ahmed'e göre Araplar seciye ve tabiatlarına göre konuşuyorlar, neyi, nerede, nasıl kullanacaklarını iyi biliyorlardı. Her ne kadar Arapçanın illetlerini bilmeseler de tabii olarak sahip oldukları dil birikimi ile iletişimlerini sürdürmekteydiler. Bu süreçte konuşulan dili ele alan dilciler, dile ait illetleri tespit etmeye yönelmişler, doğru illete ulaştıklarında tespitlerinde isabet etmişlerdir. Bir illet bulamadıklarında ise muhkem, görkemli bir binaya giren hikmet ehli kimse gibi davranmışlar, girdikleri binayı bir uçtan öte ucuna kadar, bütün ayrıntılarıyla inceleyip; "Bu binanın ustası burayı şu illete göre böyle yapmış, şurayı da şu illete göre böyle yapmış." diyerek hükme varmışlardır. Binanın ustasının bu illetlere göre yapmış olması da başka illetleri göz önünde bulundurarak yapması da muhtemeldir. Bir başka ifade ile hikmet ehli araştırıcıların tespit ettiği illetler ile binanın ustasının zihnindeki illetlerin örtüşmesi de örtüşmemesi de muhtemeldir.[186]

186 Zeccâcî, *el-Îdâh*, s. 65, 66.

Halîl b. Ahmed, Arap dilini sağlam, muhkem ve düzenli bir binaya, dilciyi de o binaya giren hikmet ehli bir kimseye benzetmiştir. Binanın ustası ise kadınıyla erkeğiyle, genciyle ihtiyarıyla Arap dilini kullanan insan topluluğudur. Buna göre bir dilci, aslında kâşif gibidir. Bir ustanın kendi tabiatından doğan ilhamla inşa ettiği eser üstünde incelemeler yapan kâşif, kendi tecrübesini de katarak eseri anlamaya, çözmeye çalışmıştır. Ustanın neyi neden yaptığını anlayabilirse doğruya ulaşmış, anlayamadığı noktalarda ise keşif sürecini kendisinden sonraki kâşiflere devretmiştir. İşte Halîl b. Ahmed "Kimin aklına benim zikrettiğim illetlerden daha uygun olanı gelirse onu söylesin." derken bu arayışın devam edeceğine, nahvin yeni deliller ışığında güncelleneceğine işaret etmiştir.[187] O, bu sözüyle aslında bir duruma daha işaret etmiştir. O da nahivcilerin işin tabiatı gereği kuralları eksik istikrâ yöntemiyle vaz etmeleridir. Çünkü nahivciler bütün fiilleri, ism-i fail ve ism-i mefulleri duymadıkları halde sadece duyduklarına bakarak kaide koyma sürecine geçmişler ve "Mazi fiil şöyle olursa muzarisi şöyle, emri şöyle, ism-i faili şöyle, ism-i mefulü şöyle olur." demişlerdir. Tabii olarak eksik bir istikrâ ile ulaştıkları kaideye -ki nahivde tam istikrânın olması neredeyse imkânsızdı- aykırı düşen kullanımları kural dışı (şaz) olmakla nitelemişlerdir. Kimi zaman bazı kullanımların istikrâ kapsamı dışında kalabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmamışlar ve hüküm vermekte acele etmişlerdir.[188]

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılıyor ki nahivciler öncelikli olarak istikrâ yöntemini kullanmışlardır. Nahivcilerin bunun dışında kullandıkları yöntem ve delillere gelince; İbn Cinnî'ye göre nahivcilerin kural koyma sürecinde izledikleri yöntemler; nakil, kıyas ve icmâdır. İbnü'l-Enbârî'ye göre ise nakil, kıyas ve istishaptır. İbnü'l-Enbârî her üç delili saydıktan sonra bu üç delilin önem ve mertebe bakımından, zikrettiği sıraya göre derecelendiğini söylemiştir. Dolayısıyla delil olarak başvurulacağında önce nakil, sonra kıyas ve ardından da istishâb kullanılacaktır.[189] Görüldüğü gibi nakil ve kıyas her ikisinde ortak iken

187 Zeccâcî, *el-Îdâh*, s. 65, 66.

188 Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 249; Züheyr Gazi Zâhid, "en-Nahviyyûn ve'l-Kırââti'l-Kur'âniyye", *Mecelletü Âdâb el-Mustansıriye*, 1987, s. 112-114; Ahmed Alemüddin el- Cündî, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nühât II", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 35, Kahire: 1974, s. 117.

189 Ebû'l-Berekât Abdurrahman el-Enbârî, *Lumau'l-edille Fi usûli'n-nahv* (thk. Saîd el-Afgânî), Dımaşk: Matbaatü'l-câmiati's-Sûriye, 1957, s. 81.

İbn Cinnî'de üçüncü delil icmâ, İbnü'l Enbârî'de üçüncü delil istishaptır. Hepsi birlikte ele alındığına nakil, kıyas, icmâ ve istishâb olmak üzere dört delil, dört yöntem tespit edilmiş olmaktadır.

Delilleri akli ve nakli deliller olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Akıl yürütme ve muhakeme esasına dayanan deliller akli deliller, rivayet ve nakil esasına dayanıp akıl yürütmeye fazlaca imkân tanımayan deliller ise nakli delillerdir. Kıyas, icmâ ve istishâb daha çok aklın etkin olduğu delil ve yöntemlerden iken nakil/sema ise rivayet esaslı olduğundan nakli delillerden sayılmıştır. Bu dört unsurdan kimisi bir yöntem, kimisi bir delil, kimisi de bir ihticâc usûlüdür. Sözgelimi kıyas bir yöntem, nakil/sema bir delil, icmâ, istishâbu'l-hâl bir ihticâc usûlü gibi karşımıza çıkmaktadır. Kimisi kaide tespit sürecinde başvurulan bir unsur iken kimisi de istidlâl sürecinde başvurulan bir unsur olmuştur.

Dilcilerin malzeme derleme sürecinde bütün kaynakları istisnasız olarak kullanmadıkları, eldeki birikime bir sınır koydukları bilinmektedir. Dilciler, istişhâd için kullanacakları malzemenin dışta bırakılacak kısmını belirlemek üzere kendilerini zaman ve mekân bakımından sınırlandırmışlardır. İlki, sözgelimi başvurulacak şairlerle ilgili olarak belli bir dönemin sonrasındaki şairlerin şiirlerine itibar etmemek şeklinde tezahür ederken ikincisi Arap yarımadasının sınırları içine giren belli kabilelerin dışındaki kabilelerin kullanımlarını esas kabul etmemek şeklinde tezahür etmiştir. Ancak bu durum çelişkili bir yaklaşıma yol açmaktadır. Zira zaman sınırlaması söz konusu olduğunda mekânın dikkate alınmaması, mekân sınırlaması söz konusu olduğunda zamanın önemsenmemesi söz konusu olabilmektedir. Kimi müellifler, ikisinin aynı anda işletilmesinin mümkün olmadığını, Arap yarımadasının dışında kalan lügatlerin zamanın esas alınması halinde istişhâd kapsamı dışında kaldığını, mekânın esas alınması halinde istişhâd alanı içinde kaldığını belirtmişlerdir.[190]

Netice olarak nahivciler, kural koyma sürecinde hangi delilleri kullanırlarsa kullansınlar, hangi yöntemlere başvururlarsa başvursunlar Arap dilinin bütünüyle ihata edilemeyeceği, tespit edilen kurallar dilin belli bir kısmını yansıtsa da bütününü yansıtamayacağı muhakkaktır. Daima tutucu tavırlar sergileyen

190 Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 58.

Basralı dilcilerin çelişkili durumlara düşmelerinin sebebi bu olsa gerektir. Onun için sadece bazı kabilelerin dil ile ilgili malzemelerini derleyen, sema alanını dar tutan Basralılar'ın Arapçanın bütün terkiplerine, bütün üsluplarına, bütün lehçelerine hâkim oldukları iddiasının çok kabul görmediği belirtilmiştir.[191] Bu itibarla burada nahivcilerin kullandıkları yöntem ve delilleri ayrı ayrı ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 1.5.1. Nakil/Sema

Nakil/sema, nahivcilerin dil malzemesini derleme ve daha sonra da çözümleme sürecinde çokça başvurdukları bir yöntem olmuştur. Nakil ve sema kavramları birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olup kimi zaman biri, kimi zaman diğeri tercih edilmiştir.[192] Süyûtî sema kavramını, İbnü'l-Enbârî ise nakil kavramını kullanmıştır. Her ikisi de aynı mana için kullanılsa da İbnü'l-Enbârî, nahvin kaynaklarının akli ve naklî kaynaklar olmak üzere iki türlü olduğunu ifade etmek için nakil kavramını tercih etmiştir. Buna göre naklî kaynaklar Kur'ân-ı Kerîm, hadîs-i şerifler, şiiri ve nesriyle Arap kelamı olmaktadır. Çünkü ifade edilen kaynaklarda akıldan ziyade nakil esastır. Akli kaynaklar ise kıyas, istishâbu'l-hâl gibi kaynaklar olup daha ziyade aklın etkinliğinden söz edilebilir. Sema, bir bakıma nakledicinin nakle konu olan dil malzemesini asıl kaynağından duyması anlamını çağrıştırmaktadır. Bu bakımdan nakil kavramı semayı da içerdiği için daha kapsamlıdır.[193] Kimi araştırmacılar, nakil manasında kullanılan sema kavramı ile rivayet kavramını karşılaştırmışlar; semayı bir âlimin bizzat kendisinin duyduğu şeyi nakletmesi şeklinde, rivayeti de gerek kendi zamanındaki başka bir âlimden ve gerekse kendinden önceki âlimlerden veya dile dair eserlerden nakletmesi şeklinde nitelemişlerdir. Bir başka ifadeyle dili konuşandan doğrudan alıp nakletmek sema, dili konuşandan dolaylı yoldan alıp nakletmek ise rivayettir.[194]

---

191 Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 100.

192 Ali Ebû'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîr'n-nahvî,* Kahire: Dâr'u-ğarîb. 2007, s. 34.

193 Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî,* Beyrut: Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987, s. 31.

194 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 33 vd.

İbnü'l-Enbârî'ye göre nakil, doğru bir şekilde aktarılmış ve yaygın bir kullanıma sahip olan fasih Arap dilidir. Buna göre asıl itibariyle Arap olmayanların sözleri ve şaz kullanımlar bu tanım dışında kalmaktadır.[195] Süyûtî ise semayı fesahatine güvenilen kimselerden sabit olan sözler şeklinde tarif etmiş, Allah kelâmını, Hz. Peygamber'in (a.s.) sözlerini, Hz. Peygamber'in peygamberliğinden önce, peygamberliği esnasında ve peygamberliği sonrasındaki Arapların (nazım ve nesir olmak üzere) sözlerini bu çerçevede değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in peygamberliği sonrasını ise Arapların dillerinin bozulma süreciyle sınırlandırmıştır.[196]

Naklin nahiv için delil olduğu, üzerinde ittifak edilen bir konudur. Ancak nakilde neyin dikkate alınacağı neyin dikkate alınmayıp kapsam dışında bırakılacağı tartışmalıdır. Nahvin ilimleşme sürecinde dil âlimlerinin nakle itibar ettiği, daha doğru bir ifadeyle nakli en başa koyduğu bir gerçektir. Nitekim daha sonra ifade edileceği üzere delillerin çatışması durumunda son tahlilde belirleyici olan, daima nakil/sema delili ve yöntemidir.[197] İbnü'l-Enbârî, nakli mütevatir ve âhat olmak üzere iki kısma ayırmış, Kur'ân'ın dilini, mütevatir hadisleri ve Araplardan mütevatiren nakledilen sözleri birinci kısma dâhil etmiştir. Tevatüren nakledilen dil malzemesinin nahiv delilleri arasında en kati delil olduğunu ve kesin bilgi ifade ettiğini söylemiştir. Dil kuralları için kaynak olma özelliği taşıyan kimselerden tevatür şartı taşımayarak nakledilen bireysel rivâyetler ise ahat haberler olup delil kabul edilmiştir. Ancak çoğunluk bu özellikteki rivâyetlerin zan ifade ettiği görüşündedir.[198]

İbnü'l-Enbârî ve Süyûtî'nin ittifakla kabul ettiği görüşe göre nakil; Kur'ân, hadis, (şiir ve nesir olmak üzere) Arap kelamını kapsamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in dilde, nahivde, sarfta, belagat ilimlerinde ihticâc kaynağı olduğu konusunda şüphe yoktur. Zira Kur'ân-ı Kerîm fesahatin zirvesi olup insan sözlerinde bulunan ve

195 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 81; İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 45. İbnü'l Enbârî, bu duruma nadir ve şaz kullanımlardan sayılan "لم" ile mansûb olmayı, "لن" ile meczum olmayı, "لعل" ile mecrur olmayı örnek vermiş ve ilki ile ilgili olarak {ألم نشرح لك صدرك} ayetinde geçen ve şaz kıraatlerden sayılan "نشرح" kelimesinin mansûb okunuşundan bahsetmiştir. Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 82.

196 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 74.

197 Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 27-28; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 149-153.

198 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 83.

zaruret çerçevesinde değerlendirilen kullanımlardan uzaktır. Buradan hareketle mütevatiri, ahadı ve şazı ile Kur'ân kıraatlerinin tamamı Arapça için ihticâca esas teşkil etmektedir.[199] Kur'ân ve kıraatleri dışında naklin alt dalları olan hadis ve Arap kelamının her biri tek başına istidlâl için itimat edilebilen kaynaklardır. Kaide koyma sürecinde bu üçünden sadece birinin olması istidlâl için yeterlidir. İlk nahivcilerin itimat ettikleri, dayandıkları örnek dil, Arap nahvi için esas teşkil etmiştir. Onlar, bu sayede Arapların kullandıkları terkiplerin yapısını, kelimelerin dizilişini, dizilişteki incelikleri ayırt edip kurallara ulaşmışlardır. Ancak yine de ilk nahivcilerin muhatap oldukları dil, belli bir alanla sınırlı kalmış ve ihtilafların, farklı ekollerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

İbn Cinnî, rivayete esas olan Arap kelamını muttarıd/kurallı ve şaz/kural dışı olmak bakımından dörde ayırmıştır.[200] İlki, hem kıyas hem de kullanım bakımından tutarlı olan kelamdır. ''قام زيدٌ, ضربتُ عمراً, مررتُ بسعيدٍ'' [201] cümleleri bu kısma dâhil olup kurallara uygun ve kullanımı yaygındır. Bu tür kullanımlar tartışma haricinde tutulmuştur. İbn Cinnî, bu kısmın, kelamın en muteber kısmı olduğunu söylemiştir. İkincisi, kıyas bakımından uyumlu, ancak kullanım bakımından tutarsız olan kelamdır. Kıyas itibariyle doğru olan, fakat kullanılmakta olan dilin haricinde kalan kullanımlar bu çerçevede değerlendirilmiştir. ''يذر, يدع'' fiilerinin mazisinin kullanılmaması bu türdendir. Zira bu fiillerin kullanılması kural bakımından mümkün olsa da kullanım bakımından şaz kategorisinde değerlendirilmiştir. Üçüncüsü, kullanım bakımından tutarlı ve mevcut, fakat kıyas bakımından tutarsızdır. ''استصوب, استحوذ'' fiilleri bu türden olup kıyas itibariyle ''استصاب, استحاذ'' şeklinde olması gerekirken Araplar, kıyasa aykırı olan birinci şekli kullanmışlardır. Bu tür kelimeler kullanılsa da asıl kabul edilerek üzerlerine kıyas yapılmaz. Kelamın dördüncü türü hem kıyas hem de kullanım bakımından tutarsızdır. ''مصوون, مدووف'' gibi ifadeler bu türden olup kesinlikle kıyasa asıl kabul edilmez. [202]

199 Benzer görüşler için bkz. Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 16; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 33 vd.; Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 79.

200 Şaz: Nahiv kaidelerine ve araplardan duyulan veya aktarılan metinlere muhalif olan kullanımlar demektir. Bkz. Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 99.

201 "Zeyd ayağa kalktı." "Amr'a vurdum." "Saîd'e uğradım."

202 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 97-100.

Nahiv ilminde kullanılan nakli delilleri üç başlık altında ele alabiliriz:

#### 1.5.1.1. Kur'ân-ı Kerîm ve Kıraatleri

Kıraatler konusuna çalışmamızın ikinci bölümünde genişçe yer verilecektir. O yüzden burada kıraatler, nahiv ilminin kaynaklarından biri olması yönüyle kısaca ele alınacaktır. Kıraatleri kimi müellifler mütevatir, meşhur, âhad, şaz, uydurma ve müdrec olmak üzere altı kısma[203], kimileri mütevatir, âhad ve şaz olmak üzere üç kısma ayırmış; bunlardan yedi kıraati mütevatir kıraatlere, yedi kıraatin üstüne ilave edilen üç kıraati meşhur kıraatlere, sahabe kıraatini âhad kıraatlere, A'meş (ö. 148/765), Yahya b. Vessâb (ö. 103/721), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) gibi tâbiînin kıraatlerini ise şaz kıraatlere dâhil etmişlerdir.[204] Kimileri de kıraatleri mütevatir olup olmamalarına göre üçe ayırmıştır: İlki mütevatirliği üzerinde ittifak edilen yedi meşhur kıraat, ikincisi mütevatirliği üzerinde ihtilaf edilen kıraatlerdir ki bunlar da yedi kıraate ilave edilen üç kıraattir. Üçüncüsü şazlığı konusunda ittifak edilen kıraatlerdir. Bunlar da on kıraate ilave edilen dört kıraattir.[205] Ancak bu konuda en kapsamlı tasnifi İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) yapmıştır. İbnü'l-Cezerî'ye göre bir vecihle de olsa Arap dil kuralları-na, ihtimalen de olsa Hz. Osman mushaflarına uyan ve senedi sahih olan bütün kıraatler sahihtir ve reddedilmesi caiz olmayıp inkârı helal değildir. Bu şartları taşıyan kıraatler, Kur'ân'ın nazil olduğu yedi harf kapsamındadır ve ister yedi kıraat imamından isterse on kıraat imamından gelsin, isterse diğer muteber kıraat imamlarından nakledilsin, kabul edilmesi zorunludur. Öte yandan bu şartlardan herhangi birini taşımayan kıraat, kimden gelirse gelsin zayıf, şaz veya bâtıl kıraat kapsamındadır.[206]

Kıraatler, ileri sürülen şartlardan; Arapçanın vecihlerinden en az birine muvafık olma şartının bulunmaması halinde zayıf, mushafa muvafık olma şartının

203 Bkz. Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Merkezü'd-dirâseti'l-Kur'âniyye), Riyâd: Vezâratü'ş-şüûni'l-islâmiyye, 1426, II, 502-506.

204 Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 491.

205 Şehâbeddin Ebû'l Abbâs Ahmed Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât* (thk. Abdussabûr Şâhîn, Amir Seyyid Osman), Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-islâmî, 1972, s. 170.

206 Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed Ali b. Yusuf el-Cezerî, *en-Neşr fî kırââti'l-aşr* (thk. Ali Muhammed Debbâ'), Beyrut: Dârul'l-kütübi'l-ılmiyye, tsz., I, 9.

bulunmaması halinde şaz, senedinin sahih olması şartının bulunmaması halinde ise batıl olarak nitelenmiştir. İlk iki şartta biraz esneklik gösterilmiş, sözgelimi ilk şart için "velev ki bir veche muvafık olsun." denmiş, ikinci şart için "ihtimalen dahi olsa" kaydı konmuştur. Bunun yanında senedinin sahih olması şartı üzerinde titizlikle durulup herhangi bir kayıt belirtilmemiş, böylece kıraatlerin sahihliği neredeyse senedin sahih olmasına indirgenmiştir.[207]

Kur'ân-ı Kerîm, sahabeden ve tabiîn kurrâsından nakledilen okunuş şekilleriyle dil, özellikle lehçeler açısından bir hüccettir.[208] Nahiv âlimlerinin kural koyma sürecinde tutunacakları ilk ve en önemli kaynak Kur'ân ve kıraatleridir. Başka yönleri bir tarafa dil, nahiv, sarf ve belagat ilimleri açısından ihticâc olması itibariyle üzerinde icmâ edilen en sahih metin Kur'ân-ı Kerîm'dir.[209] Onun sahih senetlerle bize ulaşan kıraatleri de başka hiçbir delille kıyaslanamayacak kadar güçlüdür. Ferrâ, Kur'ân'ın i'râb açısından ve hüccet olmak bakımından şiirden daha sağlam ve daha güçlü olduğunu söylemiştir.[210] Arapçada -kural koyma veya kuralı teyit etme sürecinde- ister mütevatir ister ahat isterse şaz olsun, kıraat olarak okunduğu vârit olan Kur'ân'ın bütün şekilleriyle ihticâc edilmesi caizdir. Bilinen kıyasa/kuralara muhalefet etmediği sürece şaz kıraatlerin Arapçada ihticâc için kullanılması konusunda mutabakat bulunmaktadır. Fakat bu türden şaz kıraatlere istinaden varılan sonuca başka bir kuralı kıyas etmek doğru bulunmamıştır.[211]

Kıraatleri ihticâc ve istişhâd için kullanıp kullanmama veya dil kurallarının vaz edilme sürecinde dikkate alıp almama konusunda istisnaları olmakla birlikte Basralı dilciler ile Kûfeli dilcilerin tavırları farklılık göstermektedir. Basralı dilciler, vaz ettikleri kaidelerin dışına çıkmadığı sürece kıraatleri ya asıl delil olarak

207 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 40.

208 Ahmed Alemüddin el-Cündî, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nühât I", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 34, Kahire: 1974, s. 137; Saîd Afgânî, "el-İhticâc li'l-kırâât", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 34, 1974, s. 65 vd.; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 29 vd.

209 Kur'ân'ın istişhâd için kullanılmasının ilk örnekleri için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 269, 270; Mehmet Reşit Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü,* İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 125-180.

210 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 14.

211 Bkz. Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 75; Cündî, *es-Sırâ' I,* 146.

kabul etmişler veya diğer delillerin yanında kullanmışlardır. Vaz ettikleri kaidelerle çeliştiği durumda ise üç tavır içine girmişlerdir; ya tevile başvurmuşlar, ya zayıf kabul edip kıraati veya okuyanı eleştirmişler ya da görmezden gelmişlerdir.[212] Kûfeli dilciler ise Basralı dilcilerden farklı olarak kıraatlerin tamamını kabul etmekle birlikte Arap dilinde benzeri olan kıraatlerle ihticâcda bulunurken Arap dilinde benzerini bulamadıkları bir kıraat söz konusu olduğunda ya Ferrâ gibi kimi zaman reddetme yoluna gitmişler veya genelde olduğu gibi kabul edip üstüne kaide vaz etmişlerdir.[213]

Kıraatleri devre dışı bırakarak ulaşılan nahiv kurallarıyla geriye dönüp kıraatleri eleştirme tavrı kabul edilmemiş, Basralı dilcilerin, kaidelerini sağlamlaştırmak için fasih âlimler tarafından nakledilen sahih kıraatlerde şu ana kadar izledikleri tavırlarını ve mantıklarının değiştirmeleri gerektiği belirtilmiş; sahih rivâyetlerin kaynağının kaideler olmadığı, aksine kaidelerin kaynağının sahih rivâyetler olduğu vurgulanmıştır.[214] Nitekim Ebû Hayyân, kıraatlerin istişhâd için kullanılması konusunda; nahivcilerin senet itibariyle sahih kıraatleri titizlikle incelemeleri, kıraatlere muhalif kaidelerini gözden geçirmek suretiyle kaidelerini düzeltmeleri ve kıraatleri dikkate almaları gerektiğini söyleyerek sözü edilen tavrı eleştirmiştir.[215] Ebû Hayyân'a göre asıl olan, Basralı ve Kûfeli dilcilerin görüşlerinden ziyade Kur'ân ve kıraatleridir. İbnü'l-Müneyyir de (ö. 683/1284) benzer duruma işaret ederek; "Arapçanın kıraatlerle tashihi olur, kıraatlerin Arapça ile tashihi olmaz." demiştir.[216]

İbn Hazm, bazı dilcilerin kaide koyma sürecinde, kıraatleri istişhâd için kullanma konusunda çekingen davranmalarını eleştirmiştir. Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 [?]), İmruülkays (ö. 25/645), Cerîr gibi şairlere, Esed, Süleym, Temîm

212 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 43.

213 Örnekleri için bkz. Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 45; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 47; Ahmed Alemüddin el-Cündî, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nühât VII", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 39, Kahire: 1977, s. 121.

214 Afgânî, *Fî usûli'n-nahv*, s. 32, 33.

215 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, III, 167.

216 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi'te'vîl,* Riyad: Mektebetu'l-ubeykân, 1998, II, 401; Soner Gündüzöz, "Kur'ânda Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, Ankara: 2002, s. 83.

gibi kabilelerden bir Araba nispet edilen şiir veya nesirde bulduğu bir lafzı dilde asıl sayıp onunla hükmeden, ona hiç itiraz etmeyen, ancak daha sonra bütün dillerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'nın bir kelâmını bulduğunda ise ona dönüp bakmayan, onu hüccet kabul etmeyen, türlü vecihlere yönlendiren, aslından uzaklaştıran kimselere çok şaşırdığını söylemiştir.[217] Böylece dile ait mirasın bir kısmını kabul edip bir kısmını reddedici tavra karşı koymuştur.

Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatlerinin ihticâc için kaynak teşkil etmesi konusunda ilk dönem bilginleri ile sonraki dönem bilginleri arasında bir yaklaşım farkı olduğundan söz etmek gerekir. En azından hicri dördüncü asır öncesi dil bilginlerinin kimi kıraatlere yaklaşımı ile sonrasındaki dil bilginlerinin aynı kıraatlere yaklaşımı birbirinden oldukça farklı olmuştur. Sözgelimi Ferrâ, Ahfeş, Zeccac, Nehhâs gibi dilcilerin[218], Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi tefsircilerin kıraatlere yönelik eleştirilerini sonraki dönemlerde görmek pek mümkün olmamıştır. Müteahhir dilcilerin önde gelenleri arasında şaz kıraatlerin dahi ihticâc için kullanılabileceği konusunda ihtilaf olmazken, mütekaddim dilciler Âsım, Hamza, İbn Âmir gibi kıraat âlimlerinin kıraatlerini Arapça açısından kullanım dışı olmakla niteleyip lahn çerçevesinde değerlendirmişlerdir.[219] Kıraatlerin nahiv kaidelerinin tespit ve ihticâcında nasıl kullanıldığı ile ilgili örneklerin çalışmamızın üçüncü bölümünde genişçe ele alınacağını belirterek naklin ikinci delili olan hadis-i şerifleri ele alabiliriz.

#### 1.5.1.2. Hadis-i Şerif

Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ifade açısından en açık, tesir bakımından en etkileyici, lafız bakımından en doğru ve mana bakımından en sağlam ifadeler, Hz. Peygamber'in (a.s.) sözleridir. Gerek dil ve gerekse nahiv uleması, Hz. Peygamber'in (a.s.) Arapların en fasihi olduğunda icmâ etmiştir. Ancak Hz.

217 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut: Dâru'l-ciyl, tsz., III, 231; Abdulâl Sâlim Mekrem, *Eseru'l-kırââti'l-Kur'âniyye fi'd-dirâsâti'n-nahviyye,* Kuveyt: Muessesetu Ali Cerrâh, 1978, s. 58.

218 Dilcilerin kıraatlere yönelik eleştirel tavırları "Dilcilerin kıraatlere yaklaşımları" bölümünde genişçe ele alınmıştır.

219 Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 79.

Peygamber'den (a.s.) rivayet edilen hadis-i şeriflerin istişhâd için kullanılıp kullanılamayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Kimileri, rivayetin lâfzen Hz. Peygamber'den (a.s.) geldiği zannının ağır basması halinde o rivayetle ihticâc edilebileceği, manen rivayet edildiği zannının ağır basması halinde ihticâc edilemeyeceği görüşündedir. Kimileri de hadisle istişhâdı belli şartlarla mümkün görmüşlerdir.[220] Ancak genel kanaat, lafzen değil de manen rivayet edildiklerinden hadislerin istişhâd için kullanılmaması gerektiği, lafzen rivayet edilen hadislerin çok az olduğu ve bunların da kısa hadislerden oluştuğu yönündedir.[221]

Fakat bunun aksini düşünüp kaide koyma veya var olan kaideleri destekleme sürecinde hadisleri kullanan nahiv âlimleri de vardır. Süyûtî, İbn Mâlik'in *et-Teshîl* adlı eseri üzerine şerh yazan Ebû Hayyân'ın hadisle istişhâd konusunda şöyle dediğini nakletmiştir: *"Musannif* (İbn Mâlik) *Arapça için küllî kaideler koymada hadis-i şeriflerle çokça istidlâlde bulunmuştur. Gerek mütekaddiminden ve gerekse müteahhirinden onun kadar hadisle istişhâdda bulunanı görmedim. Zira Basralılar'dan Ebû Amr b. Alâ, İsa b. Ömer, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh, Kûfeliler'den Kisâî, Ferrâ, Ali b. Mübârek el-Ahmer, Hişâm b. Muâviye ed-Darîr (ö. ?) bu yolu takip etmemişlerdir. Her iki ekolden sonradan gelenler de Bağdat ve Endülüs nahivcileri de hadisle istişhâdda bulunmama konusunda öncekilerin yolundan gitmişlerdir."*[222]

Hadis ravilerinin çoğunun fesahatlerine güvenilmeyen ve dillerine lahnin hâkim olduğu acemlerden olması sebebiyle hadis-i şerif ile istişhâd edilmemesi fikrinin Halîl b. Ahmed'e dayandığı ifade edilmiştir.[223] Ancak bunun yanında hadisle iştişhattan kaçınan nahivcilerin öncüsü olarak Sîbeveyh'i kabul edenler de bulunmaktadır. Muhammed Muhtar, Sîbeveyh'in hadisle istişhâd etmekten uzak durmasına hadis açısından önemli şahsiyetlerden biri olarak görülen Hammad b. Seleme (ö. 167/784) ile yaşadığı iki olayın yol açmış olabileceğini

220 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 89 vd.; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 48 vd. sözü edilen üç yönelim ile ilgili olarak bkz. Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 129 vd.; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 62.

221 Abdülkadir b, Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1997, I, 9 vd.; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 89 vd.; Terzî, *Fi usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 80; Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 95.

222 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 89-92; Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, I, 10.

223 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 46, 47.

söylemiştir.[224] Sîbeveyh'in başından geçen bu olaylar en başta onun *el-Kitâb*'ında sınırlı sayıda hadisle istişhâd etmesine sebep olmakla kalmamış, kendinden sonra gelen nahivcilerin büyük bir kısmı için örnek teşkil etmiştir.

Hadisle istişhâd konusunda dilciler genel olarak üç guruba ayrılmışlardır. Bunları sırasıyla ele alabiliriz:

### Hadisle İstişhada Karşı Çıkanlar

Ebû Amr b. Alâ, İsa b. Ömer, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Kisâî, Ferrâ, Müberred, Mâzinî, Ali b. Mübârek el-Ahmer, Hişâm b. Muâviye ed-Darîr gibi mütekaddimun nahivcileri, Ebû'l-Hasan b. Dâi' (ö. 680/1281) ve Ebû Hayyân gibi müteahhir nahivcileri hadisle istişhâdda bulunulmasına karşı çıkanların başında gelmektedir. Ebû'l-Hasan b. Dâi'ye göre hadisle istişhâddan uzak durulmasının sebebi hadislerin manen rivayetinin caiz olmasıdır. Eğer âlimlerin uygulaması, hadis-i şeriflerin manen rivayet edilebileceği yönünde olmasaydı fasih dilin kurallarını tespit etmede en başta Arapların en fasihi olan Peygamber'in (a.s.) sözleri gelirdi.[225] Yine Ebû Hayyân, hadisle çokça istişhâdda bulunmasından dolayı İbn Mâlik'i eleştirmiş ve gerek mütekaddimun ve gerekse müteahhirundan hiç kimsenin onun yaptığı gibi hadisle istidlâle başvurmadığını belirtmiştir.[226]

Hz. Peygamber'in (a.s.) sözlerinin dil kuralları için istişhâd kaynağı olarak kabul edilmemesi yönünde tavır gösteren dilcilerin bu tavrının gerekçesi, Allah Rasûlü'nün (a.s.) fesahatinde bir kusur ve noksanlık görmeleri değildir. En sık vurguladıkları gerekçe, rivayet edilen lafzın Rasûlullah'tan (a.s.) aktarıldığı konusunda bir kesinlik bulunmamasıdır.[227] Zira raviler, manen rivayete cevaz verdiklerinden aynı olayla ilgili olarak Rasûlullah'a (a.s.) birçok söz isnat edilmiştir.

224 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 95. Bu olaylarla ilgili olarak bkz. Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, 350; Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin b. Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârib* (thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb), Kuveyt: Silsiletu't-turâsiyye, 2000, III, 557, 558.

225 Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, I, 10.

226 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 130; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 62; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 49, 50.

227 Hadislerin lafzen rivayet edilmesi ve manen rivayet edilmesi ile ilgili olarak dilci ve müfessir Ebû Hayyân'ın görüşü için bkz. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, VII, 430. Süfyân es-Sevrî'nin "Ben size hadisleri duyduğum gibi nakliyorum desem bana inanmayınız. Biliniz ki o (rivayet edilen) manadır." dediği nakledilir. Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 80.

Rasûlullah'ın (a.s.) o sözlerin tamamını aynı yer ve zamanda, aynı kişiye, aynı olayla ilgili olarak söylemesi düşünülemeyeceğine göre raviler, Rasûlullah'ın (a.s.) ağzından çıkan lafzı duydukları gibi, lâfzen değil de anladıkları gibi yani manen aktarmışlardır. Kimi zaman eklemeler kimi zaman çıkarmalar yapmışlardır. Kimi Hz. Peygamber'in (a.s.) söylediği ifadede geçen bir kelimeyi öne alırken (takdim) kimi sona almıştır (tehir). Bazen de kelimeleri değiştirmişlerdir.[228] Bununla ilgili olarak kaynaklarda bir evlilik olayından bahsedilmiş ve aynı evlilik hakkında Hz. Peygamber'den (a.s.) farklı farklı sözler nakledilmiştir: Bir rivayete göre Allah Rasûlü (a.s.) ''زوجتُكَها بما معك من القرآن'' [229] buyurmuş, bir rivayete göre ''ملّكتُكها بما معك'' [230] ve bir rivayete göre de ''خذْها بما معك'' [231] buyurmuştur. Hz. Peygamber'in (a.s.) aynı olayla ilgili olarak bu üç sözü söylemediği muhakkaktır. Muhtemeldir ki o (a.s.) bu ve buna benzer bir ifade kullanmış, kayda geçirilmediği için ifade edilmek istenen mana, nakil sürecinde değişik ifade tarzlarına bürünmüştür.[232]

Yine hadislerin manen rivayet edilmesinin uzantısı niteliğinde olan bir başka husus da hadis ravilerinin Arap asıllı kimselerden olmaması ve buna bağlı olarak da dillerinde lahnin yer alması ve Arap dilinin bütün inceliklerini bilmemeleridir. Rasûlullah'ın (a.s.) Arapların en fasihi olduğu bütün âlimler tarafından icmâ ile kabul edilirken ondan aktarılan sözlerin fesahat ve belagat yönünden kusurlu bulunması başka bir şekilde izah edilemez.[233] Hadisle istişhâddan uzak durulması temelde bu iki gerekçeye bağlanmıştır. Bununla birlikte hadisle istişhâdda bulunmayan nahivcilerin hadislerin tedvin sürecinin tamamlanmadığı bir dönemde yaşamış olmaları, İmam Mâlik gibi büyük hadis imamlarının derleyip tedvin ettikleri hadis kitaplarının ancak hicri ikinci asrın sonlarında ortaya çıkması nahivde hadisle istişhâd edilmemesine gerekçe teşkil etmiştir.[234]

228 Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 80.

229 *"Onunla seni ezberindeki Kur'an'a karşılık evlendirdim."*

230 *"(Ezberindeki Kur'an'a karşılık) onu senin mülküne verdim."*

231 *"(Ezberindeki Kur'an'a ile) onu al."*

232 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 131; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 62, 63; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 49, 50; İbrahim Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısriyye, 2003, s. 44.

233 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 131.

234 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 95. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'da zikrettiği hadisleri istişhâd için değil, Kur'ân ve şiir gibi daha önce zikredilen delilleri teyit etmek, i'râb açısından pek çok şekle hamledilebilecek

Buna uydurma hadislerin varlığı, dil malzemesinin çokluğu gibi gerekçeler de ilave edilebilir.[235]

### Hadisle İstişhadı Kabul Edenler

Nahiv ilminde hadisle istişhâdın öncüleri İbn Mâlik ve İbn Hişâm'dır. İbn Mâlik'in başlattığı uygulama İbn Hişâm ile devam etmiştir. Hatta belirtildiği üzere İbn Mâlik, bu sebeple Ebû Hayyân'ın ağır eleştirilerine maruz kalmıştır.[236] İbn Harûf, Ebû Abdullah Bedrüddîn ed-Demâmînî (ö. 827/1424), Hatîp el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de hadisle istişhâdda bulunanlardandır. Ebû'l-Mekârim, nahivde hadisle istişhâdda bulunmasına cevaz veren bilginlerin Arapça sözlük yazan müelliflerin yolundan gittiklerini, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîb*'ini, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sıhâh*'ını, İbn Sîde'nin *Muhassas*'ını, İbn Fâris'in *Mucmel*'i ve *Mekâyîsi'l-luga*'sını, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik*'ini takip ettiklerini söylemiştir.[237]

Hadisle istişhâda cevaz verenler, istişhâda karşı çıkanların iki gerekçesine de cevap vermiş, görüşlerini şu çerçevede ifade etmişlerdir: Hadislerin mana esaslı rivayet edilme ihtimali zorunlu olarak nakilde sıhhat eksikliğinin varlığını göstermemektedir. Bu temada olmak üzere hadisleri; tedvin edilmiş ve tedvin edilmemiş hadisler olmak üzere ikiye ayırmışlar ve hadis tedvininin ilk hicri asrın yarısıyla birlikte belli noktalara geldiğini, mana rivayetinin ise ancak tedvin edilmemiş hadislerde muhtemel olduğunu belirtmişlerdir. Tedvin edilmemiş hadislerde ise bu ihtimale fazla pay biçmemişler, zira her ne kadar mana rivayeti

ifadeleri açıklamak veya önceki örnekleri izah etmek üzere zikrettiği belirtilmiştir. Bkz. Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 48.

235 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 51. Hadisle istişhâda karşı çıkanların tavırları şöyle eleştirilmiştir: Onlar önce kaidelerini tespit ediyorlar, ardından kaideleriyle çelişen hadisleri reddedip tevil etmeye kalkışmışlardır. Eğer tevil etmeye güçleri yetmezse reddetmek için bir yol bulmaya çalışmışlardır. Tıpkı şiirlerdeki kurallarına aykırı kullanımları zaruretle izah ettikleri gibi hadislerdeki aykırı kullanımları da ravinin sözü diyerek izah etme yoluna gitmişlerdir. Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 85.

236 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 89-92; Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, I, 10.

237 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 133.

caiz olsa da hadis rivayetinde asıl olanın Allah Rasûlü'nün (a.s.) lafzıyla rivayet etmek olduğuna vurgu yapmışlardır.[238] Buna bağlı olarak denilebilir ki ravilerin rivayet ettikleri hadislerde lahne düşmesi yok denecek kadar az olup hadislerin istişhat sahasından uzak tutulmasını gerektirecek düzeyde değildir. Şayet böyle bir lahn vaki olsa bile dile ve dil kurallarına son derece düşkün olan Arap milletinin özellikle Rasûlullah'a (a.s.) nisbet edilen bir sözdeki lahne duyarsız kalması, duymazdan gelip onunla ihticâc etmesi düşünülemez. Sadece vuku bulması muhtemel bir duruma binaen Arap dilinin nahvini çok önemli bir kaynak olan hadisten mahrum etmek doğru bir yaklaşım tarzı olmasa gerektir. Ayrıca lahn olduğu zannedilen pek çok kullanımın Arap dilinin geniş sınırları içerisinde bir veche karşılık geldiği bir vakıadır.[239]

Dilcilerin hadisle istişhâdlarına örnek olması bakımından bir misal zikredilecek olursa; sözgelimi Ferrâ, "أُمَّ" kelimesinin "إمّ" şeklinde okunduğunu ifade etmek üzere kıraatlerden delil getirdikten sonra Hz. Peygamber'den (a.s.) rivayet edilen "أوصي امرأً بإمّه" [240] hadisini zikretmiştir.[241] Dilci Nehhas, {واتقوا الله الذي تسآءلون به والأرحامَ} [242] âyetinde geçen والأرحام kelimesi hakkındaki kıraatlerden birini diğerine tercih ederken Rasûlullah'ın (a.s.) "يا أيها الناس اتقوا ربكم والأرحامَ.." buyurduğunu ve bu ifadeye binaen والأرحام kelimesinin mansûb olması gerektiğini söylemiştir.[243] İbn Hâleveyh, {ما ودَّعك ربك وما قلا} [244] âyetinin {ما ودَعَك ربك} şeklindeki kıraatini Rasûlullah'tan (a.s.) rivayet edilen bir hadisle teyit etmiştir.[245] Yine Endülüslü dil bilginlerinden Süheylî, harfleri ele alırken

238 Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâzıru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid* (thk. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri), Kahire: Daru's-selam, 2007, I, 71; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 135; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 64; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 51, 52.

239 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 53. Hadisle istişhâda karşı çıkanlara yöneltilen eleştiriler için bkz. Afgânî, *Fî usûli'n-nahv*, s. 50 vd; Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 36 vd.

240 *"Kişiye annesini (koruyup kollamasını) vasiyet ediyorum."*

241 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 5.

242 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

243 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (thk. Halit Ali), Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2008, s. 169, 170.

244 *"Rabbin seni ne bıraktı ve ne de sana darıldı."* Duhâ, 93/3.

245 Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 123.

sözgelimi لام العاقبة'den bahsetmiş ve {ليكون لهم عَدُوًا}[246] âyetini zikrettikten sonra "إني لأنسى أسُنَّ" hadisine yer vermiştir.[247] Sıfat-mevsuf ilişkisinden bahsederken bazen sıfatın mevsufa ihtiyaç duymayacağını, mevsufsuz olarak gelebileceğini izah etmek üzere {لعنة الله على الظالمين}[248] âyetinin ardından "الكافر يأكل فى سبعة أمعاء"[249] hadisine yer vermiştir.[250] "Hal"in bazen camit isim olabileceğini izah etmek üzere Peygamberimizin "يتمثل لى الملك رجلا"[251] sözünü istişhâd için zikretmiştir.[252] Bu hususta en dikkat çekeni İbn Mâlik'tir. Onun, Kur'ân ile çokça istişhâdda bulunan bir kimse olduğu, Kur'ân'da bir şahit bulamadığı takdirde hadise başvurduğu, onda da bulamazsa Arap şiirlerine geçtiği belirtilmiştir.[253]

### Hadisle İstişhadı Şartlı Kabul Edenler

İki gurubun yanında orta bir yoldan daha söz etmek mümkündür ki bu yolun öncüsü Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî'dir (ö. 790/1388). Şâtıbî, hadisi; nakledicisinin lafzıyla değil de manasıyla rivayet etmeye özen gösterdiği hadisler ile nakledicisinin özellikle lafzıyla rivayet etmeye özen gösterdiği hadisler olmak üzere ikiye ayırmış, ilki ile istişhâdı doğru bulmazken ikincisiyle istişhâdı doğru kabul etmiştir.[254] Süyûtî de lafzen rivayet edilmesi halinde hadislerle istidlâlde bulunulabileceğini, ancak hadislerin lafzen rivayetinin nadir olduğunu, bunun

246 Kasas, 28/8.

247 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *Netâicu'l-fiker,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992, s. 108. Süheylî'nin istişhâd için kullandığı hadis Muvatta'da (إني لأنسى أو أنسَّ لأسُنَّ) şeklindedir. Aynı hadis için bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta (Rivâyetu Ebî Musab ez-Zühri el-Medenî),* Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998, I, 189.

248 Hûd, 11/18, A'râf, 7/44.

249 *"Kâfir yedi mide ile yer (içer). "*

250 Süheylî, *Netâicu'l-fiker*, s. 165.

251 *"Bana bir melek, erkek suretinde görünür."*

252 Süheylî, *Netâicu'l-fiker*, s. 304.

253 Ahmed b. Muhammed Makarrî, *Nefhu't-tıyb min ğusni'l-Endelüs er-ratib* (thk. İhsan Abbâs), Beyrut: Dâru's-sâdir, 1988, II, 223; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 310; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Akîl, *el-Müsâıd alâ teshili'l-fevâid* (thk. Kâmil Berakât), Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1980, tahkik edenin önsözü, هـ.

254 Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, I, 12, 13; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 136; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 65; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 53, 54.

sadece kısa hadisler için geçerli olduğunu söylemiştir.[255] Belirtildiği üzere hadislerin istişhâd için kullanılması lafzen rivayet edilmesi şartına bağlanmış, hatta Şâtıbî, İbn Mâlik'i hadislerle istişhâd konusunda "lafzen rivayet-manen rivayet ayrımına gitmediği, hükmü mutlak olarak hadis üzerine bina ettiği" için eleştirmiş, onun bu konuda isabetli olmadığını belirtmiştir.

Buraya kadar ifade edilenlerin yanında dilde kaide koyma sürecinde ihticâc edilmesi konusunda ihtilaf olmayan hadisler de bulunmaktadır ki bunlar altı türlüdür.

**a.** Fesâhatine binaen Rasûlullah'tan (a.s.) istidlâl niyetiyle rivayet edilen hadisler.

**b.** Rasûlullah'tan (a.s.) namaz, zikir ve dua esnasında söylemek üzere rivayet edilen hadisler.

**c.** Farklı topluluklara onların lügatlarıyla hitap ettiğini ifade eden rivâyetler.

**d.** Farklı yollardan rivayet edilen ve aynı lafızları içeren hadisler.

**e.** Dil yanlışlarının henüz yayılmadığı Arap toplumunda yetişen kimselerin kaydettiği hadisler.

**f.** Manen hadis rivayetine cevaz vermeyen kimselerin rivayet ettiği hadisler.[256]

Görüldüğü gibi Şâtıbî ve Süyûtî gibi bilginler, hadisin tamamen istişhâd sahasından uzak tutulmasından veya bütünüyle kabul edilmesinden yana olmayıp ravisinin özellikle lafzıyla rivayet etmeye özen gösterdiği hadisleri istişhâd sahasına dâhil etmişlerdir.[257]

#### 1.5.1.3. Arap Kelamı/Arap Sözü

Nakli delillerin üçüncüsü, şiir ve nesir olmak üzere Araplardan nakledilen sözlü mirastır. Dilciler, nakli delillerden olan Kur'ân ve kıraatlerini, hadis-i

255 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 89.

256 Afgânî, *Fi usûli'n-nahv*, s. 55-56; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 137.

257 Nahiv ilminde hadisle istişhâdın örnekleri için bkz. Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 255-272.

şerifleri nasıl ki hiçbir şarta bağlı kalmadan kabul veya ret yoluna gitmeyip büyük oranda belli şartlar ileri sürmüşlerse Arap kelamı için de bazı ölçütler koymuşlardır. Araplardan nakledilen dil malzemesini bazı elemelere tabi tutmuşlar ve fasihi olanı fasih olmayandan ayırt etmek için usûller belirlemişlerdir.[258] Bunlar; dil malzemesinin alınacağı toplumun yapısına işaret eden toplumsal yapı[259], dil malzemesinin derleneceği zaman dilimine işaret eden zaman süzgeci[260] ve yine dil malzemesinin derleneceği kaynağın mekân özellikleri[261] olmak üzere ana-hatlarıyla üç başlık altında toplanmaktadır. Araplardan nakledilen sözlü mirasın nesir örneklerinin tabi tutulduğu kıstaslar aynı şekilde şiir için de geçerli görülmüştür.[262]

İstişhatta dikkate alınan unsurlardan olan toplumsal yapı, zaman ve mekân kıstaslarına kısaca göz atmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Dil malzemesine kaynaklık teşkil eden toplumun dil seviyesi, dilcilerin önem verdiği noktalardan olmuş ve günlük konuşma dilinden ziyade edebiyat dili esas alınmıştır. Çünkü edebiyat dilinin esasını, lehçelere ait özel kullanımlardan ziyade Arap dilinin hâkim olduğu çevrenin üst dili olan fasih Arapça teşkil etmekteydi. Edebi malzemenin derlenmesi sürecinde mekânın dikkate alınması ise şehir-çöl ayrımı olarak tezahür etmiştir. Çöllerde yaşayan belli kabilelerin dilleri diğer kabilelerin dillerine tercih edilmiş, şehirlerde yaşayan Arapların dilleri ise kullandıkları dile, başka dillerin özelliklerinin ve dilsel hataların bulaştığı gerekçesiyle pek tercihe layık görülmemiştir. Eleme sürecinde bir de zamansal boyuta önem verilmiştir ki burada da istişhâd asrı denilen asrın dilsel malzemesi esas alınmış, bir başka ifadeyle cahiliye döneminin metinleri ile hicri ikinci asrın sonlarına kadar olan dönemin metinleri istişhâd kaynağı kabul edilmiştir.[263]

258 Hassân, *el-Usûl*, s. 95 vd.

259 Bkz. Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 62 vd.; Hassân, *el-Usûl*, s. 98 vd; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 59 vd.

260 Bkz. Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 59 vd.; Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 29 vd; Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 50 vd; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 49 vd.

261 Bkz. Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 209 vd.; Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 29 vd.; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 50.

262 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 66.

263 Hassân, *el-Usûl*, s. 88, 89.

### Nesir

Yukarıda da kısmen belirtildiği üzere Araplardan duyulan ve kaynak niteliği atfedilen sözlerin büyük bir kısmını günlük konuşma dilinden ziyade asıl itibariyle edebi metinler oluşturmaktadır. Edebî metinlerin kayda geçirilmesinin, ezberlenmesinin kolay olmasının yanında dile ait olguların edebi metinlerde daha bariz şekillerde tezahür etmesi bunun en önemli sebeplerindendir. Öte yandan günlük konuşma dilinde tabiatı itibariyle kısa ve öz ifade etmek gayesiyle kısaltmalara, haziflere, kimi zaman işaretlere yer verilmektedir. Konuşmanın seyrinin, öncesi ve sonrasının manayı şekillendirmesi, konuşan ve dinleyen kimselerin dikkat eksiklikleri, kimi zaman dinleyicinin söze müdahale etmesi, konuşulanların doğru ve eksiksiz bir şekilde kaydedilememesi gibi sebeplerle günlük konuşma dilinin kaynaklık bakımından önceliği edebi metinlere bırakacağı muhakkaktır.[264]

Dilciler, kural istinbatı için malzeme toplama işini üstlendiklerinde, dili asli kaynağından, yabancı dillerin tesirinin bulaşmadığı saf menbaından almak istediklerinde bir mekân, zaman ve toplumsal zemin sınırlamasına gitmişlerdir. Zaman sınırlamasının nasıl uygulandığına bakacak olursak; nahivciler nezdinde Kur'ân ve hadis dışındaki rivayet esaslı nesir, hüccetliği kesin olan nesir ve hüccetliğinde ihtilaf edilen nesir olmak üzere iki kısımdır. Hüccetliği kesin olan nesir, bir buçuk asrı İslâm'dan önce ve bir buçuk asrı da İslâm'dan sonra olmak üzere üç asırlık bir sürecin ürünü olan nesirdir. Dilcilerin ve ravilerin naklettikleri dilsel metinlerin bu sürece ait olanlarının tamamı hüccet niteliğindedir. Belirtilen sürecin dışında kalan nesrin hüccetliği ise ihtilaflıdır.[265] Mekân sınırlamasının uygulanışına gelince, dilciler ilk olarak şehirler değil de çöllerde yaşayan Arapların kullanımlarını esas almışlardır. Malzeme derlemek üzere öncelikle çöllerde yaşayan Araplarla görüşmüşlerdir. Bu görüşme ya onların yanına gitmek veya belli zamanlarda şehirlere gelen bedevilerle buluşmak suretiyle gerçekleşmiştir.[266] Kaynaklarda Halîl b. Ahmed'in bedevilerden duyduklarını Sîbeveyh'e yazdırdığından[267], Halîl b. Ahmed'in ilmine hayran kalan Kisâî'nin ona bu ilminin

264 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 32.

265 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 49 vd; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 60.

266 İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 59; Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 252.

267 Bkz. İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (thk. İbrahim Zeybek, Adil Mürşid),

kaynağını sorması ve "Hicaz ve Tihâme çöllerinden aldım." cevabını alması üzerine çöl yolculuğuna çıktığından söz edilmiştir.[268]

Bu sürede önlerine gelen her kaynağı değerlendirmek yerine dilleri bozulmamış, yabancı ögelerle karışmamış kabilelerin kullanımlarını dikkate almışlardır. Süyûtî Kays, Temîm ve Esed başta olmak üzere Hüzeyl, Kinâne ve Tay kabilelerinin bir kısmını bu kabilelerden saymıştır. Bununla birlikte şehirlerde yaşayan sıradan Arapların, çöllerde yaşasalar da yabancı milletlere yakın bölgelerde yaşayan Arapların kullanımlarının esas alınmadığını belirtmiştir. Mısır halkına yakın oldukları gerekçesiyle Lahm ve Cüzâm kabileleri, Şâm halkına yakın olmaları ve çoğunluğunun ibadetlerinde Arapçanın dışında başka bir dili kullanan Hristiyanlardan olmaları sebebiyle Kuzaa, Gassân ve İyâd kabileleri, Yunancanın hâkim olduğu bölgelere yakınlığı sebebiyle Tağlib ve Nemir kabileleri, Nabat ve Fârisîlere yakınlıkları sebebiyle Bekr kabilesi, bu ve buna benzer gerekçelerle pek çok kabile istişhâd sahasının dışında tutulmuştur.[269] Dile ait malzemelerin derlenmesi sürecinde ikinci olarak şehirlerde yaşayan fasih Araplara başvurulmuştur. Şehirlerde yaşayan fasih Araplar ise sonradan kabileler halinde veya bireysel olarak şehre göç eden bedevi Araplar ile çöl ile doğrudan irtibatı olmayan ancak büyük şehirlerde dil öğrenen ve bir bakıma kültürlü, eğitim seviyesi yüksek bir tabakada yer etmiş Araplar kastedilmiştir. Bu itibarla Süyûtî'nin şehirlerde yaşayan Arapların istişhâd sahası dışında tutulduğu görüşü kabul görmemiştir.[270]

Dilcilerin bu süreçte izledikleri yol, kimi modern dönem araştırmacıları tarafından eleştirilmiştir. Sözgelimi İbrahim Enis'e göre Arap dil kurallarını tespit

Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, tsz., I, 553.

268 Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, XIII, 169. Dilcilerin dil mazlemesi derleme sürecinin geniş izahı için bkz. Saîd Câsim Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî: neş'etuhu ve tatavvuruhu*, Amman: Dâru'ş-şurûk, 1997, s. 127 vd.

269 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 101 vd.

270 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 38-40; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 63. Ebû'l-Mekârim, dilcilerin şehirli arapların kullanımlarıyla istişhâdta bulunmaları ile bedevi arapların kullanımlarıyla istişhâdta bulunmaları arasındaki farklara yer vermiştir. Geniş açıklama için bkz. Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 40, 41. Dilcilerin kural koyma sürecinde içine düştükleri tutarsızlık ve çelişkilerin sebebi olarak nahiv ve sarf ile ilgili kuralları isinbat ederken Arapçanın da içinde bulunduğu Sami dil ailesinin diğer fertlerini dikkate almamaları gösterilmiş ve dilciler bundan dolayı eleştirilmiştir. Bkz. Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 366.

eden dilciler, kural koyma sürecinde tek bir kaynağı, örnek dil olan edebî dili dikkate aldıkları ve örnek dilin yanına birbirinden oldukça farklı olan Arap lehçelerini de dâhil ettikleri için çok yanlış bir yol izlemişlerdir. Ona göre dilcilerin aynı konu ile ilgili birbirinden oldukça farklı sonuçlara ulaşmalarının sebebi budur.[271] Fuâd Hannâ Terzî ise İbrahim Enis'in aksine görüş belirtmiş; nahivcilerin dil kurallarını vaz ederken bütün lehçeleri inceledikleri ve bu incelemenin ardından lehçelerden elde ettikleri bilgileri birleştirip bütün lehçeleri kapsayan, ortak bir kurala ulaşmaya çalıştıkları tezini savunmuştur. Sözgelimi bedevî kabilelerin cemi müzekkeri salimin -merfuluk, mansubluk ve mecrurluk gibi- bütün hallerinde ا'و tercih ettiklerini, Kureyş ve Hicaz bölgesinde yaşayan medeni kabilelerin ise ي'yı tercih ettiklerini, nahivcilerin de ilk kullanımı ref hali için, ikinci kullanımı ise nasb ve cer hali için uygun gördüklerini belirtmiştir. Aynı duruma müsennanın i'râbını örnek vermiş; müsennanın ref, nasb ve cer hali için de benzer durum söz konusu olup bir kabile bütün hallerinde ا'i kullanırken başka bir kabilenin ي'yi kullandığını, buna bağlı olarak nahivcilerin bütün lehçeleri kapsayacak bir kurala ulaşmak amacıyla ilk kullanımı ref hali, ikinci kullanımı ise nasb ve cer hali için geçerli gördüklerini ifade etmiştir.[272]

Kaynaklarda nahivcilerin verdiği hükümlerin geçerliliğini sorgulama ve test etmede bedevilerin rolüne dair birçok olay nakledilmiştir. Bunlardan biri Sîbeveyh ile Kisâî arasında geçen ve "*Zünbûr meselesi*" olarak bilinen hadisedir ki rivâyetlere göre Kisâî'nin galibiyeti ile sonuçlanmış[273], ikincisi ise Kisâî ile Ebû Amr'ın öğrencisi olan Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî arasında geçen; "haberi gelmeden إن ve isminin bulunduğu konum üzerine, yani ibtidalığa atfın caiz olup olmaması" meselesi ile ilgilidir ki bu tartışma Kisâî'nin mağlubiyeti ile sonuçlanmıştır. Burada dikkat çeken nokta tartışmalarda fesahatine güvenilen bedevilerin

271 Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 38.

272 Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 192, 193.

273 Kaynaklarda nakledildiğine göre Kisâî Sîbeveyh'e "كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو إياها" ifadesinin sonunda yer alan zamirin merfu munfasıl mı mansub munfasıl mı geleceğini sormuş, Sîbeveyh de "فإذا هو هي" şeklinde geleceğini söylemiştir. Kisâî'nin her ikisinin de doğru olacağını ileri sürmesi üzerine mecliste bulunan bedevilere danışılmış, bedeviler ise Kisâî'nin haklı olduğunu söylemişlerdir. Olayın geniş izahı için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 8-10.

oynadığı kilit roldür.[274] Yine Kisâî ile Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî arasında geçen ve bir kelimenin maksur mu memdud mu olduğu tartışmasında hemen orada bulunan bedevîleri çağırıp içlerinde en fasih olanına soru yöneltilmesi ve bunun dikkate alınması, ardından bir tartışmaya dahi gerek kalmaması, bedevînin sözüyle tartışmanın noktalanması bedevîlerin ne derece etkin olduklarını göstermektedir.[275]

Arapların edebi dilin dışında günlük hayatta kullandıkları ifadeler de ihticâc için kullanılan başlıca kaynaklardandır. Ancak günlük hayatta kullanılan ifadelerin diğer istidlâl unsurlarından müstakil olarak, tek başına istidlâl için getirilmesi nadirdir. Genellikle diğer kaynaklarla beraber kullanılır ki önem ve yetki sıralamasında Kur'ân, hadis ve şiirden sonra gelir. Şiirde de olduğu gibi bir nahiv ekolü kendi görüşünü nesirle gerekçelendirirken o nahiv ekolünün muhalifi, gerekçe olarak ileri sürülen nesri şaz olarak nitelendirebilmektedir. Bunun yanında ravinin nesri kendi kıyasına göre şekillendirmesi de ihtimal dâhilinde görülmektedir. Halîl b. Ahmed, Arapların ''كُلَّتُهن منطلقة'' ifadesine istinaden ''أي'' kelimesine onun müennesi olarak ''أية'' kelimesini kıyas etmiş[276]; Sîbeveyh, çokça kullanılmasından dolayı bazı fiillerin hazfedilmesine örnek olarak ''مرحباً'' ve ''أهلاً'' kullanmalarını zikretmiştir.[277] İbn Serrâc, kimi zaman bir kullanımın doğruluğunu desteklemek üzere *"Araplardan duyduğuma göre"* veya *"bir Arabın şöyle dediğini duydum."* gibi ifadelere yer verirken kimi zaman da bir kullanımın yanlışlığını göstermek üzere *"Bu, Araplardan duyulmuş bir şey değildir."* gibi ifadelere başvurmuştur.[278] Yine aynı şekilde Müberred de Arapların günlük konuşmalarına yer

274 Olayla ilgili olarak bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 221-223; Îd, *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luga,* s. 34, 35.

275 Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 169, 170. Bedevilerin sözlerine müracaat edilmesinin başka örnekler için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 290; Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 314. Bedevilere özgü kullanımların istişhâd için kullanılmasına yönelik eleştiriler için bkz. M. Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî*, Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyyeti, 2009, s. 75 vd.

276 Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 407.

277 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 295. Sîbeveyh'in araplardan duydukları ifadeleri istişhâd için kullanmasının örnekleri için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 159, 291, 295, 395; II, 211, 409, 410 Sîbeveyh'in Arap kelamını kullanma yöntemi ve örnekleri için bkz. Saîd Câsim Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî,* s. 106-108.

278 Bkz. Ebûbekir b. Sehl b. Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv* (thk. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut: Müesssesetu'r-risâle, 1996, I, 89, 142, 183, 347, 362; II, 75, 248.

verilen kimi durumlarda zikredilen örneğin; kıyasta yeri olmadığına, dilde bilinmediğine, nahivcilerin çoğu tarafından caiz olmadığına vurgu yapmış, bir bakıma kullanımın yanlışlığını misallendirmek istemiştir.[279] Günlük dilin istişhâd için kullanılması ile ilgili olarak Hz. Ömer'in (r.a.) ''لو غيرُك قالها يا أبا عبيدة'' sözü, لو'den sonra gelen ismin merfu getirilebileceğine delil olarak zikredilmiştir.[280] ''ما رأيتُ أحداً إلا زيداً'' ,''ما أتاني أحدٌ إلا زيداً'' ,''ما مررت بأحدٍ إلا زيداً'' [281] ifadeleri muttasıl istisnada müstesnanın, müstesna minhe tabi olmasının yanında mansubluğunun da caiz olduğunu delillendirmek üzere zikredilmiştir.[282]

Arap kelamının kaynaklık teşkil etmesinde Arap diline dair eserlerin tedvini bir dönüm noktası olmuştur. Zira daha önce "Araplardan duydum, bir arabın şöyle dediğini duydum…" vb. sözler zikredilirken eser tedvininin çoğalmasının ardından artık delil olarak kitaplar konuşulur olmuştur. Bu durum yaklaşık olarak hicri dördüncü asırda görülmeye başlamıştır. Bundan sonra herhangi bir hüküm istinbatında günlük konuşma diline yer verilmemiştir. Nahivcilerin kitaplarında naklettikleri, asıl olmuştur.[283] Tedvin öncesi dönemde yanlış nakiller sorun oluştururken tedvin sonrası dönemde yanlış yazım sorunu ortaya çıkmıştır.[284]

### Şiir

Arap şiiri, Arap toplumunun siyasi, sosyal, ekonomik vb. bütün açılardan tarihi bir vesikası olduğu gibi dil ve edebiyat açısından da en önemli kaynaklardandır. Bir nahiv kuralının sağlam temellere dayandığını ispat etmek için gösterilen delillerin, başvurulan kaynakların en önemlilerinden biri Arap şiiridir. Nahivciler,

279 Bkz. Müberred, *el-Muktedab*, II, 334.

280 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, III, 417; el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh*, II, 422; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 472

281 Cümlelerin sırasıyla tercümesi şu şekildedir: "Zeyd'den başkasına uğramadım." "Bana sadece Zeyd geldi." "Zeyd'den başkasını görmedim."

282 Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 311, 334; İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv,* I, 283; Ebû'l-Hasen Nûreddin Ali b. Muhammed el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1955, II, 232. Araplarının günlük konuşmalarının kural koymada dikkate alındığının bir başka örneği için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 1-4.

283 Saîd Câsim Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*, s. 124.

284 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 42 vd.

vaz ettikleri kuralların sağlamlığını, geçerliliğini ve çok yaygın bir kullanıma dayandığını göstermek üzere şiire çokça başvurmuşlardır. Ancak kimi zaman bir nahiv bilgininin kendi kuralını temellendirmek üzere ileri sürdüğü şiirde geçen bir kelimenin okunuşu bu nahiv bilginine itiraz eden başka bir nahiv bilgini tarafından farklı şekilde değerlendirilmiş ve öncekinin aksine bir nahiv kuralına ulaşılmıştır. Ya da bir nahiv bilgini vaz ettiği kuralı bir şiirle ispat ederken başka biri, önceki nahivciye itiraz ederek başka bir şiiri delil göstermiştir. Buna ilave olarak hangi şairlerin şiirlerinin delil olarak kullanılacağı da tartışılmıştır. Kimileri istişhâd edilecek şiir mirasının sınırını dar tutarken kimileri daha geniş tutmuştur.[285]

Şöyle izah edecek olursak; Arapların günlük kullanımları nasıl ki zaman ve mekân kısıtlamalarına tabi tutulmuşsa şiir de bu elemeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede olmak üzere Arap şairleri dört tabakada ele alınmıştır. İmruülkays, A'şâ (ö. 7/629 [?]) ve en-Nâbiğa ez-Zübyânî gibi Cahiliye devrinde yaşamış ve İslâmi devre yetişememiş şairler Cahiliye devri şairleri, Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa (ö. 40/660 takriben) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680[?]) gibi Cahiliye devrinde yaşamış, ancak İslâmi devre de yetişmiş şairler Muhadrâm şairler, Cerîr ve Ferezdak gibi İslâmi devrin başında yaşamış, ancak Cahiliye devrini görmemiş şairler İslâmi devir şairleri, Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs gibi daha önce zikredilen şairlerden sonra gelenler ise Müvelled şairler olarak nitelendirilmiştir.[286] İlk iki tabakada yer alan şairlerin şiirlerinin istişhâdda kaynak olarak kabul edilebileceği konusunda icmâ edilmiştir. Üçüncü tabakada yer alan şairlerin şiirlerinin kabul edilip edilmeyeceği tartışılmış, kabul edilmesinin doğru olduğu belirtilmiştir. Ancak dördüncü tabakada yer alan şairlerin şiirleriyle istişhâd edilmesi genel kanaate göre uygun görülmese de kendisine güvenilen kimselerin şiirleriyle istişhâd edilebileceği söylenmiştir.[287]

285 Asmaî, Kümmeyt'in Müvelled şairlerden olması sebebiyle hüccet kabul edilmeyeceğini söyler. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 141.

286 el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 40 vd.; Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, I, 5, 6. Bu dört tabakaya daha sonra Muhdes şairler ve Müteahhir şairler olmak üzere iki tabaka daha ilave edilmiştir. Bkz. Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 67.

287 Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, I, 5, 6; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 55 vd; Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 47 vd.

Şiirler, istişhâd için kullanılırken kimi zaman Kur'ân'da var olan bir kullanımın ardından zikredilmiş, ancak çoğu zaman başlıbaşına bir delil niteliğinde kabul edilmiş, kurallar için başka bir delile ihtiyaç görülmemiştir.[288] Şiirle istişhâdda bulunmanın önemli şartlarından birisi şairinin bilinmesi olduğundan şairi bilinmeyen şiirlerle ihticâc, doğru görülmemiştir. Bununla birlikte bu tür şiirler, kendilerine güvenilen kimseler tarafından aktarılması halinde ihticâca uygun görülmüştür.[289] Cermî, Sîbeveyh'in *Kitâb*'ında 1050 beyitle istişhâdda bulunduğunu ve bunların 1000'inin şairini bildiğini, 50'sini ise kimin söylediğini bilmediğini belirtmiştir.[290] Ferrâ'nın da *Meâni'l-Kur'ân*'ında 800'den fazla beyitle istişhâdda bulunduğu belirtilmiştir.[291]

Şiirle istişhâd meselesi irdelendiğinde biri aktarılma biçiminden, diğeri kendinden kaynaklanan iki yön sebebiyle şiirin mercek altına alındığını görmekteyiz. Nahivciler, diğer delillerde olduğu gibi şiiri de sıkı denetim süreçlerine tabi tutmuşlar ve şiirin; söyleyene nispetini, söyleyenin fesahatini, ravisinin doğruluk ve güvenilirliğini, şiirin zaruretlerden uzak olup olmadığını titizlikle incelemişlerdir.[292] Her ne kadar teoride istişhâd için kullanılan kaynaklardan addedilen nesir ve şiirin nahivciler nazarında aynı kıymeti haiz olduğu iddia edilse de uygulamada şiir, nesrin çok daha ötesinde bir değere layık görülmüştür. Ancak bu durum modern dönem araştırmacıları tarafından eleştirilmiştir. İstişhat sürecinde şiire nesirden daha fazla pay verme tavrına yöneltilen eleştirinin merkezinde şu düşünce yatmaktadır: Şiir, her ne kadar umumi kaideler dikkate alınarak yazılsa da kendine özgü bir dile, "şiir zarureti" olgusu başta olmak üzere kendine has bir örgüye sahiptir. Bundan dolayı şiir dili, örnek dil olarak kabul edilmemelidir. Eğer nahiv ilminin maksadı, fasih Arap dilini temsil eden ve basit bir örnek dil inşa etmek ise kendine özgü yapısından dolayı şiir, fasih dili tam manasıyla

288 Saîd Câsim Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî,* s. 104 vd.

289 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 70; Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 42 vd.

290 Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, I, 17.

291 Saîd Câsim Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*, s. 112. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz: Harun Öğmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri: (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., 2010.

292 el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 104; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 38.

temsil etmekten uzaktır.[293] Nahvin inşa sürecinde etkin olan dilcilerin bu tavrının nasıl izah edileceği sorusu gündeme geldiğinde nahvin tamamen Kur'ân'ı anlama, Kur'ân'a hizmet etme ve Kur'ân metnine lahnin sızmasını önleme gayesine yönelik olarak teşekkül ettiği, Kur'ân'ın günlük konuşma dilini değil, edebi dili esas alması dolayısıyla nahvin de Kur'ân'ın kullandığı dili esas almasının tabii olduğu izahı yapılmıştır. Ayrıca nahivcilerin kural tespit sürecinde bütünüyle edebi dile yönelmeyip yaşayan dil ile de irtibat kurdukları söylenmiştir.[294]

Nahiv eserlerinde şiirin istişhâd için kullanıldığının örneklerine alabildiğine yer verilmiştir. Ancak burada birkaç örnek vermek gerekirse: ''أكرمني وأكرمتُ زيداً'' ve ''أكرمتُ وأكرمني زيدٌ'' tarzındaki cümleler Arap nahivcileri arasında "tenâzû" bahsi çerçevesinde ele alınmıştır. Cümlelerde geçen ''زيد'' kelimelerinde birinci fiilin mi yoksa ikinci fiilin mi âmil olacağı tartışılmış, Kûfeli dilciler, birinci fiilin âmil olacağını; Basralı dilciler ise ikinci fiilin âmil olacağını belirtmişlerdir. Birinci fiilin âmil olduğunu kabul eden Kûfeli dilciler, İmruülkays'ın; ''كفاني ولم أطلُبْ قليلٌ من المال''[295] şiirini delil göstermişler ve eğer burada ikinci fiil âmil olsaydı ''قليلا'' olması gerekirdi demişlerdir.[296] Yine ''نعم'' ve ''بئس''nin isim mi yoksa fiil mi olduğu tartışmasında Kûfeli dilciler isim olduğunu, Basralı dilciler ise çekimi olmayan mazi fiil olduğunu söylemişlerdir. Kûfeli dilciler, sözü edilen ögelerin başına harf-i cerin geldiğini ve bu sebeple isim olduklarını söylemişler ve Hassân b. Sâbit'in;

''ألستُ بنعم الجارُ يؤلِفُ بيتَه أخا قلةٍ أو مُعدِمَ المال مُصرِماَ''[297]

şiirinde geçen ''بنعم'' ifadesini delil getirmişlerdir.[298] ''لكن''nin haberine ل'ın gelip gelemeyeceği meselesinde Kûfeli dilciler; "إن'nin haberine nasıl gelirse لكن'nin haberine de gelir." demişler ve şairin; ''ولكنني من حبِّها لكَميدُ'' şiirini delil getirmişlerdir.[299]

293 Hassân, *el-Usûl*, s. 96.

294 Râcihî, *en-Nahvu'l-arabî*, s. 49, 50; Hassân, *el-Usûl*, s. 97. Nahivde edebî dili esas alınmasının gerekçeleri için bkz. Hassân, *el-Usûl*, s. 97.

295 "İstemem! Bana yeter az bir mal."

296 Ebû'l-Berekât Abdurrahman el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâili'l-hılâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn,* Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2002, s. 79, 80.

297 "Ben eli dara düşenin, malını kaybedenin kardeşi, evine aşina olduğunuz candan bir komşu değil miyim?"

298 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 86.

299 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 171.

Buraya kadar ifade edilen kısımda istişhâd için kullanılacak şiirin belli devirlerde yaşamış şairlere ait olması, bunun yanında şairinin, ravisinin güvenilirliği ve doğruluğundan emin olunması, şairinin bilinmemesi halinde en azından ravisinin veya nakledicinin güvenilen biri olması gerektiği gibi şartlara yer verilmiştir. Bunun yanında şiirin istişhâd değeri ele alınmış, birkaç örnekle istişhâd usûlüne yer verilmiştir. Son olarak iki meseleye daha dikkat çekmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Bu meselelerin ilki, şiirlerde görülen okunuş farklılıkları iken ikincisi uydurma şiirler meselesidir. Öncelikle şiirlerdeki bazı kelimelerin farklı okunuşları meselesini ele alalım. Nahiv eserlerinde kimi zaman şiirlerle istişhâd edilirken farklı okunuşlara, şiirlerin farklı rivayetlerine yer verilmiştir. Zıt görüşleri savunan taraflar, aynı şiirde geçen bir kelimenin farklı okunuşlarını kendilerine delil olarak zikretmişlerdir. Bir başka ifadeyle bir nahiv bilgininin kendi kuralını temellendirmek üzere ileri sürdüğü şiirde geçen bir kelimenin okunuşu bu nahiv bilginine itiraz eden başka bir nahiv bilgini tarafından farklı şekilde değerlendirilerek öncekinin aksine bir nahiv kuralına ulaşılabilmektedir.

Sözgelimi Ferrâ {وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم}[300] âyeti ile ilgili kıraat farklılığını ele alırken İbn Âmir kıraatini temellendirmek üzere zikredilen; ''فزججتها متمكناً \ زجَّ القلوصَ أبي مزاده'' şiirinin aslında; ''فزججتها متمكناً \ زجَّ القلوصِ أبو مزادَه'' şeklinde olduğunu söylemiştir.[301] Şiirin ilk okunuşunda ''زج'' muzaf, ''أبي مزاده'' muzafun ileyh, ''القلوص'' ise muzafın mefulüdür. Şiirde muzaf ile muzafun ileyhin arasına meful girmiştir. İkinci okunuşta ise ''زج'' muzaf, ''القلوص'' ise muzafun ileyh, ''أبو مزاده'' ise muzaf olan ''زج'' mastarının failidir. İkinci okunuş için ''سرَّني أكلُ الخبزِ زيدٌ'' cümlesi örnek verilmiştir.[302] Ahfeş,

لا يَبعدَنْ قومى الذين هم  سَمُّ العُداة وآفةُ الجُزْرِ \ النازلين بكل معتَرَكٍ  والطيبون معاقدَ الأُزُرِ

şiirinde geçen النازلون ve والطيبون kelimelerinin kimileri tarafından ilkinin mansûb ikincisinin merfu, kimileri tarafından ikisinin de merfu ve kimileri tarafından ikisinin de mansûb olarak okunduğunu söylemiştir.[303] ''النازلون'' keli-

300 *"Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi."* En'âm, 6/137.

301 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 358; II, 81-82.

302 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 406.

303 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 167.

mesi merfu okunduğu takdirde ya "قوم" kelimesinin sıfatı veya hazfedilmiş bir mübtedanın haberi, mansûb okunduğu takdirde ise zorunlu olarak hazfedilmiş "أمدح" veya "أعني" manasındaki bir fiilin mefulüdür. "النازلون" kelimesine atfedilen "الطيبون" kelimesi için de aynı durumlar geçerlidir. Bu şiir, nahiv eserlerinde ve {لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة}[304] âyetinde geçen kıraat farklılığının ele alındığı yerlerde "medh ve tazim üzere mansubluk" konusu çerçevesinde ele alınmıştır.[305]

Şiirlerin farklı okunuşları yanında bir de uydurma şiirlerin olduğundan söz edilmiştir. Dil kuralları ile ilgili sonuçlara varmada şiirin başlıbaşına güvenilir bir kaynak olmadığını göstermesi bakımından şu ifadeler oldukça önemlidir: Sîbeveyh فَعِل'nin amel edip etmeyeceği ile ilgili olarak şairin "حذِرٌ أموراً لا تَضيرُ وآمنٌ \ ما ليس منْجيَهُ من الأقدارِ" beytini delil olarak göstermiştir. Kaynaklarda bu beytin uydurma olduğu iddiasına yer verilmiştir. İbn Mâlik, şu ifadelere yer vermiştir: Mâzinî'den rivayet edildiğine göre Ebân b. Abdilhamîd el-Lâhikî (ö. 200/815-16) şöyle demiştir: *"Sîbeveyh benden "فعِل" nin müteaddi olarak kullanıldığına dair şahit istedi. Ben de ona bu beyti uydurdum."*[306] Zeccâcî, "الإزار" kelimesinin müzekkerlik ve müennesliği tartışmasında A'şâ'ya nispet edilen bir şiirin uydurma olduğunu söylemiştir.[307] Görüldüğü gibi Kur'ân, kıraatler

304 *"Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, …var ya…"* Nisâ, 4/162.

305 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 202; II, 65; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 105; Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî ez- Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* (thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî), Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988, IV, 226; Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin b. Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (thk. Muhammed Muyhiddin Abdülhamid), Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, tsz. III, 314-316; Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, Kahire: Dâru Sa'diddin, 2002, II, 198, 199; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 149. Benzer örnekler için bkz. Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 397, 398; İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 136, 137; a.mlf., *el-İğrâb*, s. 65, 66; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 152. Şiirlerle ilgili farklı okunuşlar için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 341, 375, 376, 383; Müberred, *el-Muktedab*, I, 321; İbn Cinnî, *el-Munsif*, I, 444; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 167; Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, IX, 168; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 294, 295.

306 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 375; Cemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti'ş-şâfiye* (thk. Abdülmün'ım Ahmed), Riyad: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982, II, 1038, 1039; el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik,* s. 342.

307 Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 129, 130; a.mlf., *Emâlî*, s. 61. Uydurma şiirlerle ilgili örnekler için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 188; II, 255; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 401; II, 80; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve*

ve hadisi şeriflere karşı müstereddit hatta çoğu zaman reddedici tavırlar içine giren dilcilerin en önemli kaynaklarından sayılan şiirin, bütünüyle güvenilir olduğunu ve bir kuralın tespitinde veya temellendirilmesinde başlıbaşına bir dayanak olma yeterliliğine sahip olduğunu söylemek epey zordur.[308] Ancak bu durum, şiirin başka delillerle birlikte ele alınması gereken güçlü bir kaynak olduğu gerçeğine gölge düşürmemelidir. Zira kıraatler için geçerli olan, bir kelimenin farklı şekillerde okunuşu kimi zaman şiir için de geçerlidir. Bu durum nasıl ki kıraatleri ihticâc sahasının dışına çıkarmıyorsa şiir de farklı rivayet ve okunuşları sebebiyle delillendirme ve misallendirmede ihticâc sahasının dışına çıkarılmamıştır.

### 1.5.2. Kıyas

Dilcilerin Arap diline ait malzeme derleme sürecinde elde ettikleri nakli kaynaklar, Arapların konuştuklarının tamamını şamil olmamıştır. Bu sebeple "duymadıklarını" "duyduklarına", ulaşamadıkları delilleri, ulaştıkları delillere hamledip yeni kurallara ulaşmak zorunda kalmışlardır.[309] İşte bu süreçte kullandıkları akli muhakemelere kıyas denmiştir. Kıyas, sözlük anlamıyla takdir edip ölçmek, bir şeyi benzeriyle mukayese etmektir.[310] Hüküm çıkarmayı veya var olan hükmü tashih etmeyi amaçlayan zihni istidlâl yöntemlerinden biridir.[311] İbnü'l-Enbârî, kıyası birkaç şekilde tarif etmiştir. İlkine göre kıyas, âlimlerin örfüne göre aslın hükmünü fer'e takdir etmektir. İkinci tarife göre bir illete binaen fer'i asla benzetmek ve aslın hükmünü fer'e uygulamaktır. Üçüncü tarife göre kapsamlı bir durum sebebiyle fer'i aslın içine dâhil etmektir. İbnü'l-Enbârî, kıyasın bu tariflerinin birbirine yakın tarifler olduğunu ifade ettikten sonra kıyas için gerekli olan dört unsuru zikretmiştir. Bunlar; asıl, fer, illet ve hükümdür. Sözgelimi naibul failin, faile kıyas edilerek merfu kılınmasına bakacak olursak;

*i'râbuhu*, II, 365; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 94, 182, II, 341; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl,* Kahire: Dâru't-türas, 1980, I, 72, 73, 182; el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh*, I, 79, 500; II, 321; Bağdâdî, VIII, 212.

308 Benzer örnekler için bkz: Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, s. 84.

309 Terzî, *Fi usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 79.

310 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 152.

311 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 89, 90.

asıl fail, fer' naibul fail, illet isnat, hüküm ise merfuluktur. Nahiv kurallarının vaz edilişi esnasındaki kıyasların tamamı buna benzemektedir.[312]

Kisâî'nin nahvi tarif ederken *"Nahiv, sadece tabi olunan bir kıyastır."* demesi kıyasın nahivde ne derece etkin olduğunu göstermektedir.[313] Ebû Osman el-Mâzinî'ye göre kıyas, bilinen ve duyulan şeyleri asıl yapıp duyulmayan şeyleri bu asla kıyas etmektir. Sözgelimi bir kimse Araplardan bütün fail ve mefulleri, onların nasıl kullandıklarını duymamıştır. Fakat "قام زيدٌ" ifadesini duyduğunda bu ifadeye bakarak ve bu ifadeyi asıl kabul ederek "ظَرُفَ خالدٌ" ve "حَمُقَ بِشْرٌ" ifadelerini de mümkün kabul etmiştir. Asıl olan ne kadar Arapça ise ona bakılarak söylenen de o kadar Arapçadır.[314] İbnü'l-Enbârî'ye göre de nahiv tamamen kıyastır. Çünkü nahiv, Arapların kelamından çıkarılan kıyaslar/kurallar ilmidir. Sözgelimi biri "كتب زيدٌ" dediğinde sen o fiili kendisinde yazma kabiliyeti olan (bilkuvve yazabilen) her faile kıyas edip isnat edebilirsin. İsim ve fiillerin önüne gelen diğer âmiller de böyledir. O halde Kıyas, nahivcilerin kullandığı ve inkârı mümkün olmayan istidlâl yöntemidir.[315]

İbn Cinnî, Arap kelamına kıyas edilen her şeyin Arap kelamı dâhilinde olduğunu söylemiştir.[316] Her ne kadar kıyasa bu kadar vurgu yapılsa da dil kurallarının tespit ve tanziminde zihni istidlâl yöntemlerinden biri olan kıyas ile nakli delillerden hangisinin öncelikli olduğu gündeme geldiğinde kıyasın öncülüğünü kaybettiğini görmekteyiz. İbn Cinnî; "Bir şey, Arapların kullanımına uyup kıyasa aykırı olduğunda sema'a tabi olmak kaçınılmazdır." demiş ve Arapların kıyasa aykırı kullanımlarının aynı zamanda kıyas kaynağı olamayacağını belirtmiştir.[317] Görüldüğü üzere kıyas ile ulaşılan bir hüküm, nakli delillerden birine aykırı olduğunda kıyas yoluyla çıkan hüküm değil, nakli delillerle ulaşılan hüküm geçerli görülmüştür.

312 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 93; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 99, 100.
313 Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, 267.
314 İbn Cinnî, *el-Munsif*, I, 180.
315 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 95.
316 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 114; I, 357.
317 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 97-100.

Kıyas, nahiv âlimlerinin kullandıkları zihni istidlâl ve istinbat yöntemlerinin en önemlilerinden biridir. Nahivciler, fıkıhtan kıyas konusunda, hadisten senet ve rivayet konusunda istifade etmişlerdir.[318] Kıyas kavramı farklı disiplinler için kullanılan ve kullanıldığı her disiplin için farklı anlamlar ifade eden bir kavramdır. Sözgelimi mantık ilminin temel kavramlarından olan kıyasın mantıktaki karşılığı ile nahiv ilmindeki karşılığı çok farklıdır. Mantıktaki Aristo kıyası, doğruluğu kabul edilen iki önermeden sonuca varmak şeklinde izah edilmiş, şu meşhur örnek zikredilmiştir: Her insan fanidir. Sokrat insandır. O halde Sokrat fanidir. Bu tür kıyasa şekli (sûrî) kıyas denmiş ve kıyasın bu türü, ilimlerin çoğunda tatbik edilmiştir.[319] Ancak usûlî kıyas, özellikle kıyas-ı illet, asıldaki hükmü bir illet sebebiyle fer'e nakletmeyi hedefleyen özel bir kıyas yöntemidir. Nahiv ilmindeki kıyas, daha çok ikinci tür kıyastır. Kisâî ve İbnü'l-Enbârî'nin nahvin bütünüyle kıyas olduğuna dair sözleri kıyasın ikinci türü çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Kıyas, bir yandan nahivde Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh tarafından sistemli olarak kullanılırken öte yandan eşzamanlı olarak fıkıhta Ebû Hanîfe tarafından kullanılmıştır. Nahivdeki Basra ekolünün teşekkül etmesiyle fıkıhtaki Hanefi mezhebinin teşekkülü eşzamanlıdır. Bu durum kimileri tarafından raslantı olarak nitelenmiş[320], ancak bunun bir raslantı olmadığı, o asırlardaki yaygın fikir akımının o yöne doğru evrildiği söylenmiştir.[321] Kıyasın Yunan mantığından geçtiğini ileri sürenler olsa da Yemen'e gönderilen Muaz b. Cebel'in (ö. 17/638) Hz. Peygamber'e, Basra'ya gönderilen Ebû Mûsa el-Eşârî'nin (ö. 42/662-63) Hz. Ömer'e (r.a.) verdikleri cevaplar kıyasın ilk örneklerinin nahivden önce fıkıhta teşekkül ettiğini göstermektedir. Bu da Fıkıhta kullanılan bir yöntemin nahve uyarlanması anlamına gelmektedir.[322]

318 Halîl b. Ahmed'in Ebû Hanîfe'nin fıkıhtaki yönteminden nasıl etkilendiğini ve bunun kural koyma sürecine nasıl tesir ettiğini görmek için bkz. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn* (thk. İbrahim Sâmerrâî, Mehdî el-Mahzûmî), Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, tsz., I, 246. Terzî, kıyasın Mutezile eliyle canlılık kazandığını, çünkü Mutezile'nin kıyası etkin bir biçimde kullanarak akli hükümlere ulaştığını ve kıyasın da zaten akli bir hüküm olduğunu söylemiş, örnek olarak ise Ebû Ali el-Fârisî ve öğrencisi İbn Cinnî'yi zikretmiştir. Bkz. Terzî, *Fi usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 127.

319 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 33; Hassân, *el-Usûl*, s. 179; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 101, 102.

320 Bkz. Afgânî, *Fi usûli'n-nahv*, s. 84.

321 Hasânîn, *Fi edilleti'n-nahv*, s. 144; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 89.

322 Kıyasın farklı ilim dallarında kullanıldığından hareketle nahiv ilminde kullanılan kıyas, mantıkta

Kıyasın zihni bir istidlâl yöntemi, akli bir muhakeme süreci olduğundan söz edilmişti. Ancak bu zihni istidlâlin tamamen nahivcinin kullandığı bir yöntem olup olmadığı ve bu akli muhakeme sürecinin bütünüyle nahivcinin geçtiği bir süreç olup olmadığı, ele alınması gereken bir durumdur. Kural tespit sürecinde nahivcinin bu yöntemi kullanarak yeni kurallara ulaştığı bir vakıadır. Ancak bunun yanında kıyas dilin, dilciler tarafından ele alınmasından önceki aşamasında o dili konuşan kimselerin zihninde gerçekleşen bir süreç olarak da ele alınmalıdır. Bir başka ifadeyle konuşanın zihninde gerçekleşen kıyas süreci, nahivcinin kural koyma veya var olan kuralları tespit etme sürecinde içinden geçtiği süreçten öncedir. Bir çocuk, dilin bütün verilerini bir defada ve kısa süre içerisinde öğrenemez. Düşünme sürecine başladığı andan itibaren kıyas sürecine girer. Çevresinden duyduğu yeni şeylere zihnini açar. Yeni duyduklarını, daha önce duyduklarına kıyas ederek zihnine yerleştirir. Bu süreç kendiliğinden gerçekleşen bir süreçtir. Nahivcinin görevi ise bunu keşf etmek, konuşanın zihninde kasıtsız olarak gerçekleşen zihinsel süreci takip etmektir.[323] Nitekim daha önce de belirtildiği üzere Halîl b. Ahmed'e nahivde delil olarak kullandığı illetleri Araplardan mı aldığı yoksa kendisinin mi icat ettiği sorulduğunda Halîl b. Ahmed, Arapların seciye ve tabiatlarına göre konuştuklarını, neyi, nerede, nasıl kullanacaklarını iyi bildiklerini, her ne kadar Arapçanın illetlerini bilmeseler de tabii olarak sahip oldukları dil birikimi ile iletişimlerini sürdürdüklerini söylemiştir.[324] Bu süreçte konuşulan dili ele alan bir dilci, dile ait illetleri tespit etmeye yönelmiş, doğru illete ulaştığında tespitinde isabet etmiştir. Bir illet bulamadığında ise illetini tespit edemediği şeyleri illetini tespit ettiklerine kıyas etmiştir. Görüldüğü üzere kıyas, öncelikli olarak dili konuşan bireylerin zihninde gerçekleşmiş, ardından dili ele alan dilcilerin kullandığı bir zihni istidlâl metodu olarak karşımıza çıkmıştır.

---

kullanılan kıyasla karşılaştırılmış, kimileri nahivcilerin kıyası ile mantıkçıların kıyasının birbirinden farklı olduğu görüşünü ileri sürerken (Bkz. Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, 93-94; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 99) kimileri de iki kıyas arasında fark olmadığına dikkat çekmiştir. (Bkz. Ali Ebû'l-Mekârim, *Takvîmu'l-fikri'n-nahvî*, Kahire: Dâru ğarib. 2005, s. 123 vd.

323 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 97, 98.

324 Zeccâcî, *el-Îdâh*, s. 65, 66.

Kıyasın ögelerine yukarıda kısmen değinilmiş, asıl, fer, illet ve hüküm olmak üzere dört ögesi olduğu belirtilmişti. Nahivcilerin birbirlerinden farklı hükümlere ulaşmalarının temelinde bu ögeleri nasıl işlettikleri, özellikle kıyasa "asıl" kabul edilen dil malzemesi önem kazanmıştır. Hükmü nas veya icmâ ile sabit olmuş temel ögeye "asıl" denmiştir.[325] Asıl değiştiğinde hüküm de değişeceğinden asıl, kıyasın en önemli unsuru olarak öne çıkmıştır. Bu durumda aslın belli şartları taşıması gerekmektedir. Aslın temelini Araplardan duyulup aktarılan kullanımlar oluşturduğundan bu kullanımları rivayet eden, aktaran ravinin fasih ve güvenilir olması, aktarılan kullanım ve kullanımın doğruluğu ile ilgili eleme süreci işletilmiş, belli kriterler aranmıştır. Bu bakımdan Araplardan duyulan her şey kıyasa kaynak/asıl olarak görülmemiştir.[326] Bir mesele hakkında birden fazla hükmün bulunması kıyasa kaynak kabul edilen aslın farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Nahivcilerin ihtilaflarının temelinde bu durum yatmaktadır. Birbirlerinden farklı ögeleri asıl kabul ettiklerinde ulaştıkları hüküm de elbette birbirinden farklı olacaktır. Zira hükme temel olan asıl değiştiğinde hüküm de değişkenlik göstermektedir.[327]

Nahivdeki zihni istidlâl yöntemlerinden olan kıyasın tanımı ve muhtevasına dair genel çerçeveyi belirledikten sonra kıyasın nahiv açısından yerine getirdiği görevleri ele alabiliriz. Kıyasın birinci vazifesi kaide çıkarmada akli bir araç olmasıdır. Nitekim nahivciler, لا'nın isminin mebnîliğini terkib-i mezci olan "خمسة عشر" ve benzerlerine kıyas ederek çıkarmışlardır.[328] Kıyasın ikinci vazifesi dilsel olguların gerekçesini ortaya koymaktır. Mesela Kisâî, bir şiirde geçen "رضي" fiilinin "عن" ile müteaddi olması gerekirken "على" ile müteaddi kılınmasına kıyasla sözü edilen fiilin zıddı olan "سخط" fiilinin de "على" ile müteaddi kılınabileceğini belirtmiş ve "bir şey bazen zıddına da kıyas edilebilir." diyerek bunu gerekçelendirmiştir. Kıyasın üçüncü vazifesi -ki kıyas daha çok bu yönüyle kullanılmaktadır.- nahivciler tarafından ileri sürülen dilsel bir olguyu geçersiz kılmaktır. Mesela Kûfeli dilciler, "قعدت لأستريح" cümlesindeki muzari fiili nasb eden edatın lam-ı ta'lil olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık Basralı dilciler,

325 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 95 vd.

326 el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 233.

327 Temmâm Hassân, *Makâlât fi'l-lugati ve'l-edeb,* Kahire: Âlemu'l-kütüb, 2006, I, 456, 457.

328 Benzer örnekler için bkz. Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 92, 93.

kıyasın buna mani olduğunu, zira lam-ı ta'lil من ,عن ve فى gibi isimlere özgü olan harflere kıyas edildiğini, bu harflerin ise muzari fiili nasb etmediğini, buna bağlı olarak lam-ı ta'lilin de muzari fiili nasb etmeyeceğini söylemişlerdir.[329]

Nahivcilerin uyguladıkları bu kıyas sürecinin nasıl işlediğine gelince; nahvi tedvin eden âlimler, Arapların kelamından kendilerine ulaşanları derinlemesine incelemişler ve kendilerine ulaşan dil malzemesinin genelinde hâkim olan hükümlere ulaşmışlardır. Ulaştıkları hükmün illetlerini araştırmışlar ve o illetleri tasnif ettikten sonra birbiri ile tutarlı kanunlar, kaideler vaz etmişlerdir. Bu süre zarfında farklı lehçelerden nakledilenlerin bir kısmı, vaz ettikleri kanun çerçevesinin dışında kalmıştır. Buna mukabil nahivciler hükümlerine ekler, istisnalar ve alt hükümler ilave etmek zorunda kalmışlardır. Dikkate değer kullanımların hiçbirini verdikleri hükmün dışında bırakmamaya çalışmışlardır. Arap dilcileri bu konuda iki guruptur: Bir gurup semaya aşırı derecede önem vermiş ve semanın dışında başka bir yola başvurmamıştır. İkinci gurup ise kıyasa öncelik tanıyıp Arap kelamının kıyasına muvafik olan kullanımların tamamını Arap kelamından saymışlardır.

Daha önce de ifade edildiği gibi İbnü'l-Enbârî nahiv ilmini, Arap kelamını bütünüyle inceleyerek ulaşılan kıyaslar ilmi diye tarif ederek nahvin tamamen kıyas olduğunu, kıyası inkâr edenin nahvi inkâr ettiğini söylemiştir.[330] Ancak başta âmil teorisine itirazıyla bilinen ve nahiv ilminin takdir ve tevillere boğulmasına karşı çıkan İbn Madâ, kıyasa da karşı çıkmıştır.[331] İbnü'l-Enbârî, bu itirazları zikretmiş ve itirazların geçersizliğini göstermeye çalışmıştır.[332] Bu itirazları ve itirazlara İbnü'l-Enbârî'nin verdiği cevapları şöyle ele alabiliriz:

Kıyasa yöneltilen birinci itiraz şöyledir: Aralarındaki benzerlikten dolayı bir şeyin hükmünü başka bir şeye taşımak mümkün olsa bile bu iki şeyden hiçbirinin, hükmünü diğerine verme konusunda önceliği olmaz. O yüzden mebnîlik ve

329 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 466 vd. Benzer örnekler için bkz. Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 94 vd.

330 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 95.

331 İbn Madâ, *er-Red ale'n-nuhât*, s. 134-136.

332 İbnü'l-Enbârî kıyas ile istidlâlde bulunmaya yapılan itirazları genişçe ele almıştır. Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 100-105; a.mlf., *el-İğrâb*, s. 54-62.

mu'râblık konusunda isim ve harften hiçbirinin, hükmünü ötekine verme önceliği yoktur. İbnü'l-Enbârî, kıyasın temel sebebinin iki şey arasındaki benzerlik olmadığını izah ederek bu itirazı şöyle geçersiz kılınmaya çalışmıştır: İki şeyden birinin diğerine hamledilmesinin sebebi birinin diğerinden daha güçlü olmasıdır. Zayıf olan güçlü olana hamledilir. Buna göre isim aslından çıkıp harfe benzemeye başladığında zayıflar. Oysa harf, aslından çıkmadığı için kendi babında güçlüdür. Birinin diğerine hamledilmesi söz konusu olduğunda ise tabii olarak, zayıf olanın güçlü olana hamledilmesi gerekmektedir.

Kıyasa yöneltilen ikinci itiraz şöyledir: Kıyas, iki şey arasındaki benzerlikten dolayı birini diğerine hamletmektir. Oysa aralarında benzerlik olan iki şeyin mutlaka birbirinden farklı oldukları noktalar vardır. Aralarındaki benzerlik, birinin hükmünün diğerine verilmesini gerekli kılıyorsa birbirlerinden farklı oldukları yönler, birinin hükmünün diğerine verilmesine neden engel olmasın? Zira iki şey arasındaki benzerlik farklılıktan daha öncelikli değildir. Mesela fail ile naibi fail bir yönüyle birbirlerine benzeseler de başka bir yönüyle birbirlerinden ayrılırlar.[333] İbnü'l-Enbârî'nin bu itiraza verdiği cevap ise şöyledir: Kıyas, ancak iki şeyin hususi bir manada birleşmeleri halinde mümkündür. O hususi mana da kıyasta asıl olan ögenin hükmünün fer'de de geçerli olmasıdır. Benzerlik bu noktadadır. Aralarındaki farklılık ise hükmü etkileyecek noktalarda değildir. Sözgelimi fail ile naibul failin birbirlerine benzediği ve hükme dayanak teşkil ettiği nokta fiil ile fail, fiil ile naibul fail arasındaki isnattır.

Kıyasa yöneltilen üçüncü itiraz da şöyledir: Eğer kıyas mümkün olursa ortaya farklı farklı hükümler çıkar. Çünkü kıyasta fer' kabul edilen öge, iki asıldan hüküm aldığı takdirde hükümler arasında çelişkiler doğabilir. Bu ise doğru

333 İbn Cinnî'nin naklettiği bir olay kıyasa yöneltilen bu itiraz çerçevesinde değerlendirilebilir: Naklettiğine göre bir gün bedevilerden birine "ذكان" kelimesini nasıl çoğul yaptığını sorar. Bedevi "دكاكين" diye cevap verir. "سِرْحان" kelimesini nasıl çoğul yaptığını sorar. "سراحين" cevabını alır. Yine "قِرطان" kelimesini nasıl çoğul yaptığını sorar. "قراطين" cevabını alır. "عُثمان" kelimesini nasıl çoğul yaptığını sorunca bedevi "عثمانون" diye cevap verir. İbn Cinnî "neden yine "عثامين" demedin?" diye sorunca bedevi "O da nereden çıktı? Sen hiç kendi dilinde olmayan bir şeyi konuşanı gördün mü? Vallahi o kelimeyi asla o şekilde söylemem." diye çıkışır. Görüldüğü gibi kalıp bakımından benzerlik bulunan kelimelerin çoğulları farklı şekillerde gelebilmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 242.

değildir. Mesela mastar ifade eden ''أن'', bir yönüyle أنَّ'ye, bir yönüyle de mastar manasındaki ما'ya benzer. أنَّ, amel ederken ما, amel etmez. Bu durumda أنْ'i amel etmesi bakımından أنَّ'ye, amel etmemesi bakımından da ما'ya hamledecek olsak aynı anda hem amel etmiş hem de amel etmemiş olur ki bu imkânsızdır.[334] İbnü'l-Enbârî, bu itirazın da geçersiz olduğunu şöyle ifade etmiştir: Kıyasa dâhil olan fer'in aynı anda iki asıl ile kıyaslanıp her ikisinin hükmünü alması mümkün değildir. Sadece en güçlü ve yaygın kullanımı olan asla kıyas edilir. Bu açıdan her ikisinin eşit olması düşünülmediğinden ve mutlaka birinin diğerinden daha güçlü ve yaygın olduğu görüldüğünden yaygın ve güçlü olana kıyas edilir. Bu da çelişkili hükümlere sebep olmaz. O halde أنْ'in hem lafız hem de mana itibariyle أنَّ'ye, sadece mana itibariyle de ما'ya olan benzerliği görüldüğünden benzerlik yönü daha kuvvetli olan أنّ'ye hamledilmesi/kıyas edilmesi daha uygun görülmüştür.[335]

Nahivdeki kıyasın sorunlarını dile getirenlerden biri de modern dönem Arap düşüncesinin önemli isimlerinden Ahmed Emin'dir. Ahmed Emin, nahivcilerin uyguladığı kıyas yönteminin Arap dilinde çok büyük bir etkiye sahip olduğunu belirtmiş ve bunu çok doğru bulmamıştır. Ona göre dil, kıyasa boyun eğmeyecek bir yapıdadır ve kıyas, her zaman tutarlı olamadığı gibi dilin bütününü de kapsayamaz. Nahivciler, kıyaslar yapmak suretiyle külli kaideler koymuşlar, bu kaidelere titizlikle bağlı kalmışlardır. Böylece Arapların birçok kullanımını heder etmişlerdir.[336]

Nahvin diğer kaynakları arasında kıyasın yeri nakilden sonra gelmektedir. İbn Cinnî, bir meselede kıyas ile sonuca ulaştıktan sonra Araplardan bir şey duyulması (sema) halinde, ulaşılan kıyasın terk edilip duyulana tabi olunması gerektiğini söylemiştir.[337] Böylece nahvin kaynakları arasında bir öncelikten söz edilecekse nakil/sema kıyastan önce gelmektedir. Bu durum, kıyasın gerektiğinde terk edilebileceğini göstermiştir. Aynı durum, İbn Cinnî'nin hocası Ebû Ali

334 Bu çerçevedeki itirazlar ve örnekler için bkz. Hulvânî, *Usûlü'n-naḥvi'l-Arabî*, s. 96 vd.

335 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 100-105.

336 Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 281-283. Benzer yaklaşım için bkz. Saîd Câsim Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-naḥvi'l-Arabî,* s. 49 vd.

337 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 127.

el-Fârisî tarafından da dile getirilmiştir. *"Bizim bu eserleri yazmamızdaki ve bu kanunlara (kıyas) tutunmamızdaki tek gayemiz dil ehlinden olmayanları dil ehlinden olan kimselere yetiştirmek, fasih olanla fasih olmayanı eşitlemektir. Eğer sema aracılığı ile bize bir şey gelirse ulaşılmak istenen amaç kalmaz ve kıyastan sema'a geçilir."*[338] İfade edilenlerden de anlaşıldığı üzere kıyas, nahiv ilmi için son derece önemli olmakla birlikte dilin tabii yapısını görmezden gelmeyi gerektirecek düzeyde değildir.

### 1.5.3. İcma

Nahivcilerin başvurdukları yöntemlerden biri de icmâdır. Yine asıl itibariyle fıkıh âlimleri tarafından kullanılan bu kavram, nahivciler tarafından da kullanılmıştır.[339] İcmâ, جمع fiilinin if'âl babından mastardır. Sözlükte azmetmek, karar vermek, ittifak etmek demektir. Fıkıh ıstılahı olarak kullanıldığında ise Hz. Muhammed'in (a.s.) ümmetinden müçtehitlerin bir asırda dini bir mesele üzerinde ittifak etmeleri anlamını ifade eder.[340] Nahivcilerin ıstılahında ise Basra ve Kûfe nahivcilerinin bir mesele üzerinde ittifak etmeleridir. İbnü'l-Enbârî, icmâ deliline temas etmezken İbn Cinnî, icmâyı nahvin delilleri arasında saymıştır.[341] İcma, kati bir hüccet olmayıp icmâ edilen görüşün aksini düşünenlere karşı öne sürülebilecek ve onun hareket alanını daraltacak bir hüccettir. Dolayısıyla icmâya muhalefet edilebilir. Ancak bu, muhalefet kapısının ardına kadar açık olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte icmâ, başlıbaşına bir delil olmayıp nakil ve kıyasla beraber kullanılmıştır. İbnü'l-Enbârî'nin bu sebeple icmâyı nahvin delilleri arasında saymadığı belirtilmiştir.[342] Müberred, nahivcilerin icmâsının kendilerine muhalefet edenlere karşı hüccet olduğunu belirtmiştir.[343]

Nahivdeki icmâ; ravilerin icmâsı, Arapların icmâsı ve nahivcilerin icmâsı olmak üzere üç şekilde tezahür etmiştir. Ravilerin icmâsı, delillerden herhangi biri

338 Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 106.

339 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 77; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 127.

340 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 11. Nahivdeki icmâ için kaynaklarda أجمع fiilinin yanında إجتمع fiilinin de kullanıldığı görülmüştür. Bkz. Müberred, *el-Muktedab*, II, 173.

341 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 187.

342 Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 226.

343 Müberred, *el-Muktedab*, II, 173.

üzerinde ravilerin ittifak etmesidir. Kûfeli bir dilci, كيما manasına geldiği zaman كما'nın da nasb edebileceğine şairin; ''اسمع حديثاً كما يوما تحدثَه \ عن ظهر غيب إذا ما سائل سألا'' [344] şiirini delil göstermiştir. Ancak şiirde geçen ''تحدثه'' fiilinin merfu okunuşuna dair rivayet mansûb okunuşuna dair rivayetten daha çok olduğundan sözü geçen şiirin merfu rivayeti üzerinde ittifak edilmiştir. Böylece merfu okunuş muteber görülmüş, كيما manasına geldiği zaman كما'nın da nasb etmesine cevaz verilmemiştir.[345] İcmanın ikinci türü, Arapların icmâsıdır. Bir mesele üzerinde Arapların ittifak etmesi hüccet kabul edilmiştir. Araplar arasında bilinen, çokça kullanılan ifade tarzları bu çerçevede değerlendirilmiş, başka delillerle çatıştığında Arapların üzerinde ittifak ettikleri kullanım esas alınmıştır. İcmanın üçüncü türü ise nahivcilerin icmâsıdır. Nahivcilerin icmâsından Basra ve Kûfe nahivcilerinin ittifak etmesi kastedilmiştir.[346]

Nahivcilerin icmâsı, ifade edildiği üzere Basralı ve Kûfeli dilcilerin bir mesele üzerinde ittifak etmeleri şeklinde tezahür etmektedir. Her ne kadar nahiv ilmine dair yazılan eserler bu iki şehrin dilcilerinin ihtilaflarıyla dolu olsa da ittifak ettikleri meselelerden söz etmek de mümkündür. Muzari fiilin mu'râb olduğu[347], كان'nin haberinin isminden önce getirilebileceği[348], cümle içerisinde fiilin etki gücünün olduğu[349], ليس ve عسى'nın fiil olduğu[350], harflerin ve fiillerin isimler üzerinde âmil olduğu[351], mecrur zamirin açık isim üzerine ''مررت بزيدٍ وك'' şeklinde atfedilemeyeceği[352] konularında ve daha pek çok konuda ittifak etmişlerdir.[353] Nitekim mübtedanın, haberin, failin merfu, mefulün mansûb, muzafun ileyhin mecrur olması, harf-i cerlerin cer etmesi gibi konular nahivcilerin tamamının üzerinde icmâ ettiği durumlar olup aksine bir görüş belirtilmemiştir.

344 "Benim olmadığım bir yerde soranlara söylersin diye sözümü dinle."

345 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 136, 137; a.mlf., *el-İğrâb*, s. 65, 66; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 397, 398; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 152.

346 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 79 vd.

347 Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 434.

348 Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 64.

349 Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 75.

350 Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 113.

351 Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 198.

352 Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 374

353 Benzer örnekleri için bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 388, 421, 416, 478; Hassân, *el-Usûl*, s. 42, 43.

### 1.5.4. İstishâb

İstishâb, صحب fiilinin istif'al bâbından mastardır. Bir şeyden ayrılmayıp onunla beraber bulunmak, birinden arkadaşlık etmesini istemek gibi manalara gelir.[354] Kavram olarak ise asıldan çıkmasını gerektirecek bir naklin/delilin olmaması durumunda bir lafzın, asıl itibariyle hak ettiği yerde kalması şeklinde tarif edilmiştir.[355] Asıl itibariyle fıkıh usûlünde kullanılan bir kavram olmakla birlikte nadiren de olsa nahivcilerin başvurduğu yöntemlerden biridir.[356] İbn Cinnî, nahiv usûlcüleri arasında tartışılan delillerden biri olan istihabı nahvin delilleri arasında saymazken İbnü'l-Enbârî, istishâba nahvin delilleri arasında yer vermiştir. İstishab, nahvin aklî deliller kategorisinde yer almaktadır. Asıl itibariyle bir hüküm çıkarma yöntemi olmaktan ziyade nahivcilerin görüşlerini savunurken başvurdukları yöntemlerden biridir. Nahvin en zayıf delilleri arasında sayılmıştır.[357]

Sözgelimi isimlerde aslolan mu'râblık, fiillerde aslolan mebnîliktir. Bu hüküm, isimlerde mebnîliği, fiillerde mu'râblığı gerektirecek bir durum oluncaya kadar geçerlidir. İsimlerin harfe benzemesi veya harf manası içermesi mebnîliğini gerektirecek bir durum sayılırken; fiillerin isme benzemesi mu'râblığını gerektirecek bir durum sayılmıştır. O halde aslı mu'râblık olan bir ismin aslından çıkmasını gerektirecek bir durum (harfe benzemesi veya harf manası içermesi) olmaması halinde aslı üzere (mu'râblık) kalır. Aynı durum fiil için de geçerlidir.[358] Yine emir fiili mebnîdir. Çünkü fiillerde aslolan mebnîliktir. Fiillerin isme benzediği için mu'râb olanları bulunmakla birlikte emir fiilinde isme benzeyen bir yön bulunmadığından asıl hali olan mebnîlikte kalmıştır.[359]

İstishab, her ne kadar diğer delillerle kıyaslandığında en zayıf delillerden sayılsa ve başka bir delilin bulunması halinde istishâb deliline başvurmak doğru görülmese de nahivciler tarafından kullanılmıştır.[360] Meselâ كم'in yalın (müfret)

354 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "صحب" md.

355 İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb*, s. 46.

356 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 126.

357 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 142; Hassân, *el-Usûl*, s. 107 vd; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 141, 142.

358 Aslı mebnîlik olan bir fiilin aslından çıkmasını gerektirecek bir durum (isme benzemesi) olmaması halinde aslı üzere (mebnîlik) kalır. İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 141, 142.

359 Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 229.

360 Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 142.

bir kelime mi yoksa bileşik (mürekkep) bir kelime mi olduğu tartışmasında Kûfeli dilciler, bileşik olduğunu savunurken Basralı dilciler yalın olduğunu savunmuşlardır. Basralı dilciler, كم'in müfretliğini savunurken onda müfretliğin asıl, mürekkepliğin ise fer'i bir durum olduğunu, bir kelimede asıl olanı savunanların delil getirmeyeceğini, oysa aslın dışına çıkıldığı durumu savunanların delil getirmek zorunda olduklarını söylemişlerdir. Aslın dışına çıkılmasını gerektirecek bir durum olmadığında asla itibar edilmesinin muteber delillerden olduğunu belirtmişlerdir.[361]

Yine dilciler arasında tartışılan ve istishâb yöntemine başvurulan meselelerden biri de kasem harfinin gizlenmesi ve ardında bir bedel (ıvaz) bırakmaksızın cer edip edemeyeceği meselesidir. Kûfeliler, bu tür durumda hazfedilen harfin bir karine olmaksızın cer etmesine cevaz verirlerken Basralı dilciler bunun ancak bir karine olması halinde mümkün olacağını savunmuşlardır. Bu sırada harf-i cerlerin hazfedilmeleri halinde isimleri cer edemeyeceklerinin bir "asıl" olarak kabul edildiğini ve bu konuda icmâ edildiğini belirtmişler ve aslın dışına çıkılmasını gerektirecek bir durum olmadığı için istishâbu'l-hâl'e başvurulması gerektiğine vurgu yapmışlardır.[362]

Nahivcilerin gerek kaide tespit sürecinde gerekse tespit edilen kaideleri delillendirme sürecinde kullandıkları kaynak ve yöntemleri böylece ele aldık. Şimdi kısaca bu delillerin karşı karşıya gelmesi halinde hangisinin tercih edileceği ile ilgili tartışmalara yer verelim.

361 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 256-260.

362 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 334-339. Bu tür uygulamaların sadece belli durumlarda mümkün olduğunu, ancak o durumların dışında mümkün olmadığı belirtilmiştir. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 336. Basralı dilciler, şart edatı olan إن'in إذْ manasında gelip gelmeyeceği konusunda (bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 501, 502.), نعم ve بئس'nin fiil ve isim olup olmadığı tartışmasında (bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 86-95.), mefulü nasb eden amilin fiil mi yoksa fail mi olduğu tartışmasında (bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 75.) istishâbu'l-hâle başvurmuşlardır. İbn Mâlik'in istishâbu'l-hâl'e başvurmasının örneği için bkz. Cemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Mâlik, *Şerhu't-teshîl: Teshîlu'l-fevâid ve tekmîlu'l-mekâsıd* (thk. Tarık Fethi Seyyid Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001, I, 321. Diğer örnekler için bkz. Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 376 vd.; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 143-147.

### 1.6. Delillerin Çatışması

Aynı meselede bir delilin bir hükmü, başka bir delilin başka bir hükmü gerektirmesi nahiv usûlü terminolojisinde delillerin çatışması (teâruzu'l-edille/teâruzu'l-usûl) olarak nitelenmektedir.[363] Üçüncü bölümde genişçe ele alınacağı üzere dilciler vaz ettikleri kuralları savunurken ihtilaf edilen bir meselede istişhâd için sözgelimi kıraatlere başvurmuşlardır. Bu çerçevede aynı meselede bir gurup bir kıraati, öteki gurup ise başka bir kıraati delil göstermiş, böylece deliller karşı karşıya gelmiştir. İşte bu sebeple delillerin çatışması halinde dilcilerin göstermeleri gereken tavırların ele alınması gerektiği düşünülmüştür. Delillerin çatışması ise; iki naklin çatışması, iki kıyasın çatışması, nakil ve kıyasın çatışması, icmâ edilen ile ihtilaf edilenin, istishâbu'l-hâl ile diğer delillerden herhangi birinin çatışması şekillerinde tezahür etmiştir.

Bir nahiv meselesi tartışılırken taraflardan biri bir nakli delil, diğeri başka bir nakli delil sunma durumunda kalmış ve bu itibarla hangisinin delilinin geçerli kabul edileceği usûlcülerce tartışılmış, iki naklin çatışması halinde en çok tercih edilen kaynağa itibar edileceği belirtilmiş, çatışan nakillerin isnadı ve metni olmak üzere iki unsuru kritik edilmiştir. İsnatta, iki rivayetten ravileri çok olanın, ravileri daha bilgili ve daha güvenilir olanın rivayeti tercihe değer görülmüştür. Yukarıda belirtildiği üzere كيما manasına geldiği zaman كما'nın da nasb edebileceğine dair şairin; ''اسمع حديثاً كما يوما تحدثَه \ عن ظهر غيب إذا ما سائل سألا'' şiiri delil gösterilmiştir. Ancak Basralı dilciler ravilerin, nakledilen şiirde geçen ''تحدثه'' fiilinin merfuluğu üzerinde ittifak ettiklerini, mansubluğun ise sadece Mufaddal b. Seleme'den (ö. 290/903'ten sonra) rivayet edildiğini, buna mukabil merfu okunuşun mansûb okunuşa göre daha çok tanınan, bilinen, güvenilen ve sayı bakımından daha çok ravi tarafından rivayet edildiği için tercihe daha layık olduğunu ileri sürmüşlerdir.[364]

Metinde ise iki rivayetten birinin kıyasa daha uygun olması durumunda kıyasa uygun olan nakil dikkate alınmıştır. Sözgelimi Kûfeli bir dilci herhangi bir karine olmaksızın hazfedilen أَنْ'nin muzari fiili nasb edebileceğini öne sürmüş

363 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 151; Hassân, *el-Usûl*, s. 182.

364 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 136, 137, a.mlf., *el-İğrâb*, s. 65, 66; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 397, 398; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 152.

ve şairin; ''ألا أيهذا الزاجري أحضرَ الوغى \ وأن أشهدَ اللذاتِ هل أنت مخلدي'' şiirinde geçen ''أحضرَ'' muzari fiilinin mansûb okunuşunu delil getirmiştir. Buna karşı çıkanlar ise aynı kelimenin merfu okunuşunu nakletmişler ve kıyasa daha uygun olmasını gerekçe göstererek merfu okunuşun tercih edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Zira doğru olan, kıyasa uygun okunuşun kıyasa muhalif okuyuşa tercih edilmesidir.[365] Görüldüğü üzere iki naklin çatışması halinde belirleyici olan kıyas olmakta, kıyas tarafından desteklenen nakil, diğerine tercih edilmektedir.[366]

İki kıyasın çatışması halinde de yine en çok tercih edilen kıyas, dikkate alınmıştır. İki kıyastan birinin tercihi söz konusu olduğunda nakil veya kıyas gibi başka bir delile uygun olan kıyas tercih edilmiştir. Bir başka ifadeyle kıyasın tercih gerekçesi ya nakil veya yine bir kıyas olmuştur. Kıyasın nakil/semâ gerekçesiyle tercih edilmesi yukarıda da izah edildiği üzere isnat bakımından sağlam ve metin bakımından güvenilir olan naklin tercihe daha layık olmasıdır. İki kıyastan senet ve metin bakımından kusur bulundurmayan nakle mutabık kıyas tercih edilmiştir. Kıyasın bir başka kıyasa uygunluk durumuna göre tercih edilmesi ise sözgelimi Kûfeli bir dilciye göre إنّ fiile benzediği için ismini nasb eder. Ancak haberini ref etmez. إنّ'nin haberi, merfuluğunu sonradan kazanmaz. Basralı dilci ise buna şöyle itiraz eder: Arap kelamında ismini nasb edip de haberini ref etmeyen bir harf yoktur. Kıyas, إنّ'nin ismini nasb, haberini ref etmesini gerektirir. O halde إنّ'nin haberini ref etmediğini düşünmek kıyası terk etmek ve gereksiz yere Arap dil kurallarına muhalefet etmektir ki bu doğru değildir.[367] Basralı ve Kûfeli dilcilerin kıyaslarının çatışması da iki kıyasın çatışması çerçevesinde değerlendirilmiş, kıyasa tutunmaları, kıyasın şartlarını çokça tetkik etmeleri sebebiyle Basralılar'ın kıyası, nakle tutunmaları ve nakli çokça esas almaları sebebiyle Kûfeliler'in kıyasına tercih edilmiştir.[368]

365 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 137, 138; a.mlf., *el-İğrâb*, s. 67; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 398, 399; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 152.

366 Hassân, *el-Usûl*, s. 182.

367 İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 138-140; a.mlf., *el-İğrâb*, s. 67; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 403, 404; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabi*, s. 152, 153; Hassân, *el-Usûl*, s. 182, 183. İbnü'l-Enbârî meseleyi şöyle izah etmiştir: Kıyas, إنّ'nin ismini nasb, haberini ref etmesini gerektirir. إنّ'nin ism-i mefule, haberi de faile benzetilmiştir. Çünkü إنّ beş açıdan fiile benzeyen harflerdendir… Bu benzerliğe rağmen إنّ'nin sadece isminde amil olduğu, haberini ref etmediğini söylemek kıyasa aykırı davranmaktır. Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, s. 138-140.

368 Hassân, *el-Usûl*, s. 183.

Nakil ve kıyasın çatışması halinde nakil, olduğu gibi kabul edilmiş, ancak kıyas ile çelişen naklin üzerine başka bir kullanım kıyas edilmemiştir. Nitekim Allah Teâlâ, {إستَحْوذَ عليهم الشيطانُ} [369] buyurmuştur. Âyette geçen ve dil kuralları gereği "استحاذ" şeklinde gelmesi gereken {إستَحْوذَ} fiilinin kullanımı, bu haliyle kabul edilmek zorundadır. Ancak bu kullanıma başka bir fiili kıyas ederek ''إستقام'' veya ''استباع'' denileceği yerde ''استقْوَم'' veya ''استبْيَع'' denilmesi doğru değildir.[370] İbn Cinnî'nin şu ifadeleri nakil/sema-kıyas çatışmasında hangi taraftan yana tavır alınacağını izah eder niteliktedir: *"Kıyas, seni bir şeye yönlendirdiğinde Araplardan başka bir kıyasa göre, başka bir şey duyarsan önceki kıyasını terk edip Arapların kullanımını esas al. Araplardan* (kıyasa aykırı olarak) *duyduğun bu kullanımdan başka bir kullanım daha duyacak olursan bu durumda seçim sana kalmıştır. Dilediğini tercih edebilirsin*".[371] Ancak kıyasın bir şeyi zorunlu kılması, naklin ise aksini (zorunlu kılmayıp) mümkün görmesi halinde kıyas tercih edilmelidir.[372] İbn Cinnî'ye göre kullanım bakımından yaygın, kıyas bakımından da kuvvetli olan kullanım tercih edilmeye en layık olandır. Harf-i cerlerin cer etmesi, cezm edatlarının cezm etmesi bu türdendir. Kullanım bakımından az, kıyas bakımından zayıf olan kullanımlar ise neredeyse dikkate dahi alınmaz.[373]

Üzerinde icmâ edilen bir durum ile ihtilaf edilen bir durumun çatışması halinde tabii olarak, icmâ edilen durum tercih edilmiştir. Sözgelimi memdud olanı maksur veya maksur olanı memdud kılmak zorunda kalan bir şairin birinci durumu tercih etmesi evladır. Çünkü bunda Basralı ve Kûfeli dilcilerin icmâsı vardır. İkinci durum ise Basralı dilciler tarafından uygun görülmemiştir.[374] İstishâbu'l-hâl sema veya kıyas gibi diğer delillerden biri ile çatışacak olursa istishâbu'l-hâl dikkate alınmamıştır.[375]

369 *"Şeytan onları etkisi altına aldı."* Mücâdele, 58/19.

370 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 117; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 405, 406. Kıyas bakımından kuvvetli olan ile kullanımı çok olan bir durumun çatışması halinde kullanım çokluğu tercih edilir. Temîm lugatı, kıyas bakımından kuvvetli olsa bile Hicaz lügatı Temîm lugatından daha çok kullanım alanına sahip olduğundan ve Kur'ân, genel olarak Hicaz lugatına göre nazil olduğundan dolayı Hicaz lugatı, Temîm lugatına tercih edilmiştir. Bkz. Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 153.

371 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 124, 125.

372 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 153.

373 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 126.

374 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 153.

375 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 153; Hassân, *el-Usûl*, s. 183.

Dilcinin delillerin çatışması durumunda alacağı tavrın ne olması gerektiğine dair buraya kadar izah edilen görüşler çerçevesinde rahatlıkla söylenebilir ki kural koyma ve konulan kuralı destekleme sürecinde nakil/semâ en güçlü delildir. Güvenilir kaynaklardan gelen ve şekilsel özellikleri bakımından kusur taşımayan nakil, diğer bütün delillerden önceliklidir. Kural tespit ve vaz sürecinde dilcilerin nakli delillerden olan kıraatlerle kıyas ve icmâ gibi diğer delillerin çatışması halinde nasıl tavır aldıkları tartışma konusudur. Yukarıda da ifade edildiği üzere öncelik her zaman nakil delilindeymiş gibi bir izlenim olsa da iki nakilden birinin tercihinde kıyasın, iki kıyastan birinin tercihinde naklin etkin olması nakil ve kıyas ilişkisinin ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir.

### 1.7. Bölüm Sonu Değerlendirme

Arap dilinin İslâm tecrübesini yaşaması bu dilin hâkimiyet alanını genişletmiştir. Ancak bu genişlemenin hem İslâm kültürüne hem de Arap diline olumlu etkilerinin yanında olumsuz etkileri de olmuştur. Kur'ân kıraatlerindeki yanlış seslendirmeler ve bu sebeple ortaya çıkan ihtilaflar, sözü edilen olumsuz etkilerin İslâm kültüründeki tezahürlerinden birkaçıdır. Arap diline harici ögelerin karışmasına bağlı olarak kural dışı kullanımların çoğalması aynı olumsuzluğun Arap dilindeki tezahürlerindendir. Hem ilâhî metnin hatalı okunması hem de dildeki yanlış kullanımlar, ilk dönem yönetici ve bilginlerini çözüm arayışına yöneltmiştir. Bu bölümde işte bu çözüm arayışının sonucunda ortaya çıkan nahiv ilmi ve tarihi ele alınmış, nahvin kıraatlerle iç içe olduğu durumlara dikkat çekilmiştir. Nahiv ilminin gelişim seyri, nahiv ekollerinin kıraatleri ele alış tarzı, nahivcilerin kaide tespit ederken ve tespit ettikleri kaideleri delillendirirken kullandıkları kaynak ve yöntemler, bunlar arasında kıraatlerin nerede durduğu konuları ele alınmıştır. Yapılan değerlendirmeler sonucunda nahiv ilminin günümüze gelene kadar pek çok süreçten geçtiği, aşama aşama gelişme kaydettiği, zamanla ekolleştiği görülmüştür. Bu ekollerin kıraatlere yaklaşımlarında farklılıklar olduğu, ekollerin ötesinde dilcilerin kıraatlere yaklaşımı konusunda pek çok farklılıklar olduğu görülmüştür. Nahivcilerin kurallarını vaz ederken ve vaz ettikleri kuralları savunurken kullandıkları deliller arasında kıraatlerin önemli bir yere sahip olduğu tespit edilmiştir.

BÖLÜM 2

# NAHİV İLMİNİ İLGİLENDİREN YÖNLERİYLE KIRAAT OLGUSU

Bu bölümde kıraatler, nahvi ilgilendiren yönleriyle ve sadece dil meseleleri etrafında ele alınacaktır. Tefsirlerin ilgili bölümlerinde ve kıraat ilmi ile ilgili eserlerde yer alan meselelere mecbur kalmadıkça temas edilmeyecektir. Kıraat ilminin alanına giren tartışmalar da dil ve nahiv meselelerine temas ettiği ölçüde söz konusu edilecektir. Kıraat kelimesi başlıbaşına kullanıldığında bir raviye isnat edilen okuyuş olarak anlaşılır. Bununla birlikte birden fazla ravi ve kıraatlerinin gündeme gelmesi halinde bu kıraatleri irdeleyen bir ilimden söz etmek gerekecektir. O bakımdan bu çalışmada kıraat ilminin hususi meselelerinden ziyade kıraat ilminin konusu olan kıraatler söz konusu edilecektir. Kıraatler konusu ele alınırken de vahyin nüzûlü ve kıraatlerin ortaya çıkışı ile başlayan süreç, Kur'ân ilimleri ile ilgili eserlerde genişçe yer aldığından bu meselenin ayrıntıları üzerinde fazlaca durulmayacaktır. İfade edildiği üzere daha çok, kıraatlerin dil ile irtibatı olan yönleri vurgulanmaya çalışılacaktır.

### 2.1. Kıraatlerin Mahiyeti

Kıraat kelimesi "قرأ" fiilinden mastar olup sözlükte okumak, tilavet etmek, telaffuz etmek manalarına gelmektedir.[1] İbnü'l-Cezerî, kıraat ilmini *"Kur'ân kelimelerinin okunuşlarını râvilerine nispet ederek bu kelimelerdeki farklı okuyuşları konu edinen ilimdir."* şeklinde tarif etmiştir.[2] Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Kur'ân'ın nazil olması, yazılması, cem ve telif edilmesi, kıraati ve vecihlerinden bahsederken Ebû Amr'ın şöyle dediğini nakletmiştir: *"Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur. Hepsi şafî ve kâfidir, hepsi de doğrudur. Allah Teâlâ kurrâyı yedi harf üzere nazil olan Kur'ân kıraatlerinin hepsinde muhayyer bırakmış ve bu kıraatlerden birini okumaları halinde onları doğrulamıştır. Aralarında lafız ve mana farklılıkları bulunan bu yedi harfte çelişki yoktur. Ayrıca manaları birbirini geçersiz de kılmamaktadır."*[3]

---

1 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* "قرأ" md.

2 Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn,* Beyrut: Dârul'l-kütübi'l-ılmiyye, 1999, s. 9.

3 Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân* (thk. Abdülmüheymin Tahhân), Cidde: Dâru'l-minâra li'n-neşri ve't-tevzî', 1997, s. 60.

Kıraatlerin arka planında yer eden gerekçelere İbnü'l-Cezerî, şöyle işaret etmiştir: *"Hz. Peygamber (a.s.) Arabıyla, acemiyle, siyahıyla, beyazıyla bütün insanlığa gönderilmiştir. Kur'ân ise farklı farklı lehçelere sahip olan Arapların diliyle nazil olmuştur. Başlangıçta sadece Kureyş ve yakınındaki fasih Arap lehçelerine göre okunsa da daha sonra diğer Araplara kendi lehçeleriyle okuma serbestliği getirilmiştir. Çünkü bir Arabın kendi lügatından başka bir lügata, kendi lehçesinden başka bir lehçeye geçmesi çok zordu. Hatta ihtiyarlar, kadınlar ve okuma yazma bilmeyen kimseler için bu imkânsızdı. Bu yüzden hiçbir Arap, kendi lehçesinden Kur'ân'ın indiği lehçeye geçmeye zorlanmamıştır. Zira bu bir meşakkatti. Şayet bu Araplar, lehçelerini terk edip başka lehçeler kullanmak zorunda bırakılsalardı taşıyamayacakları bir sorumlulukla başbaşa kalırlardı."*[4] Dolayısıyla vahyin telaffuzu konusunda ilk dönem Müslümanlarına denetimli bir kolaylık sağlanmıştır. Ancak bu, her kabilenin Kur'ân'daki bir kelimeyi kendi kabilesindeki benzeriyle değiştirmesi şeklinde bireysel tercihlere açık bir serbestlik olarak değil, bilakis Hz. Peygamber'in (a.s.) kontrolünde gelişen bir süreç olarak karşımıza çıkmıştır.[5]

Farklı kıraatlerin arka planında bir noktaya kadar Arap dili ile ilgili hususiyetlerin bulunduğu bir gerçektir. Zira Arap dili çok geniş bir alanda kullanılan bir dildir. Bu sebeple bölgeler arası farklı kullanımlara çok sık rastlanmaktadır. Arapların kabileler halinde yaşadıkları, kabilelerin lehçe bakımından birbirinden farklı oldukları bilinen bir durumdur. Kabileler arasındaki bu farklılık, kimi zaman kabilelerin aynı mana için farklı kelimeler kullanmaları şeklinde, kimi zaman aynı kelimeye farklı manalar yüklemeleri şeklinde, kimi zaman da aynı kelimeyi farklı telaffuz etmeleri şeklinde tezahür etmiştir.[6] Kabileler arasındaki dil ve lehçe farklılıkları Hicaz'daki Adnanî kabileler ile Yemen'deki Kahtânî kabileler arasında olduğu gibi bazen çok ileri boyutlara ulaşmıştır. Hatta Ebû Amr b. Alâ *"Himyer'in ve Yemen'in çok uzak bölgelerinin dili, bizim dilimiz değil, onların Arapçası bizim Arapçamız değil."* demiştir.[7] Kabileler arasındaki bu farklılıkların pek çok neticesi

4 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr,* I, 22; Ebû Şâme Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *Murşidu'l-vecîz* (thk. Velid Müsâıd et-Tabatabâi), Kuveyt: Mektebetü'l-İmam Zehebî, 1993, s. 249.

5 İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Abdülkadir Şeybe Ahmed), Riyad, 2001, VIII, 656.

6 Örnekleri için bkz. Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 243.

7 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 244.

olmuştur. Bu neticeler arasında çalışmamız için de en dikkat çekici olanı, kabilelerin farklı kullanımlarının Kur'ân'ın yedi harf dâhilinde farklı şekillerde okunmasına yol açmasıdır. Buna göre kıraat farklılıklarının sebebi ya da sebeplerinden biri, Arap dilini konuşan kabileler arasındaki farklı kullanımlardır.

Buraya kadar ifade edilenlerden, Arap diline ait hususiyetlerin kıraatler düzleminde dikkate alındığı sonucunu çıkarsak da kıraatlerin tamamen dil zemininde geliştiği ve bu süreçte temel belirleyicinin dil olduğu sonucuna ulaşmak doğru değildir. Kıraat âlimleri, lehçe olgusunu esas alıp "Arapça açısından böyle de okunabilir." diyerek bir ifadeyi değiştirme yoluna gitmemiş, sahabe ve tabiinden kendilerine rivayet edilmeyen/okunmayan bir okuyuşun dışına çıkmamışlardır. Sîbeveyh, Zeccâc, Nehhâs, İbn Hâleveyh, İbn Cinnî ve İbnü'l-Enbârî gibi dilciler Kur'ân'ın Arapça açısından caiz olan bütün şekillerde okunamayacağını, ancak sahih bir rivayetle sabit olan ya da kıraat âlimlerinin çoğu tarafından kabul edilen kıraatlerin okunabileceğini belirtmişler, kıraatin rivayet yoluyla alındığına, cemaate tabi olma ve mushafa mutabık olma şartı taşıdığına, buna bağlı olarak da Arapçanın kuralları ve nahvin imkânlarına bırakılamayacağına dikkat çekmişler ve kıraatlerin sünnet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine sık sık vurgu yapmışlardır.[8]

Konunun tarihi boyutu anahatlarıyla incelendiğinde Kur'ân'ın son aşamaya kadar birkaç süreçten geçtiğini söyleyebiliriz. Bu süreçlerin ilki Kur'ân'ın nüzûl sürecidir. Kur'ân'ın nüzûl süreci, aynı zamanda yazıya geçirilmesini de içinde barındıran bir süreçtir. Allah Rasûlü (a.s.) hayattayken Kur'ân'ın tamamı yazıya geçirilmişti. Ancak kaydedilen Kur'ân sahifelerinin tek bir yerde toplu olarak bulunması söz konusu olmadığı gibi bunlar bugünkü haliyle bir tertip üzere de değildi.[9] İkincisi cem edilmesi, üçüncüsü çoğaltılması, dördüncüsü de hareke ve

8 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 148; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, I, 51; II, 12; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 117, 317; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Kitâbu İ'râbi selâsîne sûreten mine'l-Kur'âni'l-kerîm,* Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1941, s. 23, 24; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 233, 292, 308; Ebû'l-Berekât Abdurrahman el-Enbârî, *el-Beyân fî Garîbi i'râbi'l-Kur'ân* (thk. Taha Abdülhamid, Mustafa Saka), Kahire: el-Hey'etul Mısriyyeti'l-âmmeti li'l-kuttâb, 1980, s. 168. İbn Hişâm'ın benzer ifadeleri için bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb,* s. 324.

9 Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, Fedâil, 4; Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 52; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî), Beyrut: Dâru'l-kitâb. 1995, I, 202, 203.

noktalama işaretlerinin ilave edilmesi sürecidir. Kur'ân'ın cem edilmesi ve sonraki süreçlerin tamamı Hz. Peygamber'den (a.s.) sonra ve Hz. Peygamber'in (a.s.) doğrudan kontrolü olmaksızın gerçekleşen süreçlerdir. Nüzûl sürecinin dışındaki süreçlerin tamamı, sezilen bir tehlikeye binaen gelişen süreçlerdir ki bu da Kur'ân'ın korunamaması tehlikesidir. İlkinde Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'in (r.a.) Azerbaycan seferi sonrasında içine düştükleri korku, ikincisinde İslâm ülkesinin genişlemesi ve Müslümanların çoğalmasına bağlı olarak Müslümanların tamamını bir arada tutan ortak metnin bu fonksiyonunu icra edememesi endişesi, üçüncüsünde de rivayet esaslı okuyuşların yanında hareke ve noktalamadan yoksun olan mushaflardaki Arapça hattın farklı okuyuşlara imkân tanımasının sebep olduğu korku etkin olmuştur.[10]

Görüldüğü üzere yönetimde bulunan kimselerin, ümmet birliğini sağlamak üzere "Kur'ân'ın müşterek mushafını tespit etme" yoluna gitmeleri kendiliğinden gerçekleşen bir süreç değildir. Sürecin öncesine bakıldığında Kur'ân üzerinde cereyan eden ihtilafların yattığı görülecektir. Sözü edilen ihtilaflar, başlangıçta yaygın olmayıp nadiren de olsa gerçekleşmesi halinde çözüm mercii olan Hz. Peygamber'in (a.s.) hayatta olması birçok ihtilafa zamanında müdahale edilmesini mümkün kılmıştır. Hz. Peygamber (a.s.), farklı bir okuyuştan dolayı kendisine gelenlerin her birine ihtilaf ettikleri âyeti okutmuş, farklı okuyuşların her biri için "İşte böyle nazil oldu." buyurarak doğru okuyuşların hepsini onaylamış ve vahyin kapsamına almıştır.[11] Böyle yapmak suretiyle tartışmalar bir sorun haline gelmeden sonlanmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra İslâm coğrafyasının genişlemesine ve vahyin indiği ortamdan, vahyin inişine şahit olan sahabeden hem zaman hem de mekân bakımından uzaklaşılmasına bağlı olarak ortaya çıkan ihtilaflar artmaya başlamıştır.[12]

10 Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1995, I, 153, 154.

11 Buhârî, Fedâil, 5, 27, 32; Bed'ü'l-halk, 5; İstitâbetü'l-mürteddîn ve'l-muânidîn ve kıtalihim, 9; Tevhîd, 53; Müslim b. Haccâc, *Sahihu'l-Müslim*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, Salâtu'l-müsâfirîn, 273, 274; Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, Ebvâbü'l-kırâât, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1995, I, 233; Cündî, *es-Sırâ' I,* s. 136.

12 Sahabe arasında geçen kıraat ihtilafları ile ilgili rivayetler için bkz. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, I, 175, 176.

Birbirine uzak ortamlarda yetişen Müslümanların arasında zaman itibariyle Hz. Peygamber'e (a.s.) yakın olan ve Kur'ân'ı Peygamber'den öğrenen, Peygamber'in kıraatini duyan veya kıraatlerine uygun olarak Peygamber'in kendilerine Kur'ân okuttuğu kimselerin[13] yanında İslâm ve Kur'ân ile yeni tanışan, eski kültür, gelenek ve dil miraslarını devam ettiren, geçirdikleri büyük değişime uyum sağlamakta zorlanan yeni bir nesil vardı. Vahiy sürecine şahit olan veya en azından bu sürecin sonuna yetişen hafızların bir gurubu Basra'ya, bir gurubu Kûfe'ye, bir gurubu Şam'a yerleşmişti. Şam halkı bir mushaftan, Kûfe halkı başka bir mushaftan okumaya devam etmekteydi.

Bu mushaflar Hz. Peygamber'in (a.s.) kolaylık olsun diye müslümanlara izin verdiği farklılıkları içinde barındırmaktaydı. Müslümanlar da o süre zarfında kıraatler arasındaki farkları inkâr etmiyorlar, garipsemiyorlardı. Çünkü Hz. Peygamber'in (a.s.) "*Kur'ân yedi harf üzere indirildi. Hangisi kolayınıza gelirse onunla okuyun.*"[14] buyurduğunu duymuşlardı. Ancak Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatından sonra durum değişmiştir. İnsanlar o zamana kadar okumakta oldukları kıraatlere çok fazla bağlanmışlardır. Her gurup, kendi okuyuşunun Peygamber'e nazil olan okuyuş olduğuna inanmış, böylece büyük şehirlerde yaşayan halk arasındaki ihtilaflar iyice belirginleşmeye başlamıştır. Halk, birbiriyle bu konuyu tartışır hale gelmiş ve birbirlerine; "Benim kıraatim senin kıraatinden daha iyidir." demeye başlamıştır.[15] Hz. Osman'ın (r.a) hilafeti zamanında bir Kur'ân öğreticisi bir kıraati, başka bir Kur'ân öğreticisi başka bir kıraati öğretmeye başlamıştır. Farklı hocalardan farklı kıraatleri öğrenen talebeler bir araya geldiklerinde okudukları Kur'ân hakkında tartışmaya başlamışlardır. Öyle ki birbirlerini tekfir edecek duruma gelmişlerdir.[16] Bu ve benzeri ihtilaflar, yöneticilerin dikkatini

13 Hz. Ali, Hz. Osman, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sâbit, Ebû'd-Derdâ, Muaz b. Cebel, Ebû Zeyd bunlardan özellikle öne çıkanlarıdır. Bkz. Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr* (thk. Tayyâr Altıkulaç), İstanbul: y.y., 1995, I, 102-150.

14 Buhârî, Fedâil, 5, 27; Bed'ü'l-halk, 5; İstitâbetü'l-mürteddîn ve'l-muânidîn ve kıtalihim, 9; Tevhîd, 53; Husûmât, 4; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 273, 274; Tirmizî, Ebvâbü'l-kırâât, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 233.

15 Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Sünenül'l-kübrâ,* Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1346, II, 42.

16 Kur'ân ve kıraatleri konusunda düşülen ihtilaflarla ilgili rivayetler için bkz. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, I, 203-207.

çekmiş, onları bir çözüm arayışına itmiştir. Ancak rivâyetlere bakıldığında ihtilaflar daha en başından önlenmemiş, durum tehlikeli boyutlara varana kadar harekete geçilmemiştir.

Bu konuda ilk adımın atılmasına sebep olan olay, Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) da aralarında bulunduğu Şam ve Irak halkının Azerbaycan'a karşı yürüttüğü savaş olmuştur. Huzeyfe, Şam halkının Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) mushafıyla, Iraklılardan Kûfe halkının Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-53) mushafıyla, Basra halkının da Ebû Mûsa el-Eş'arî mushafıyla okuduklarını ve bu hususta tartıştıklarını hatta Şamlılar'ın Iraklılar'ı, Iraklılar'ın Şamlılar'ı tekfir ettiğini görmüş, savaştan döner dönmez Hz. Osman'a (r.a) varmış ve ondan Müslümanları birleştirecek bir şeyler yapmasını istemiştir. Zaten tehlikenin farkında olan Hz. Osman (r.a), hiç vakit kaybetmeden bu işe girişmiş, sahabenin hafızlarından bir heyet seçmiştir. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) başkanlığındaki bu heyette Abdurrahman b. Haris b. Hişam (ö. 43/663-64), Saîd b. Âs (ö. 59/679), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) bulunmuştur. Kureyş ve Ensardan on iki kişinin bulunduğu da söylenmiştir ki bu sayede Kur'ân, Kureyş lehçesini merkeze alarak nazil olduğu için Kureyş lehçesine göre yazılmıştır. Daha sonra Hz. Osman (r.a), büyük şehirlere birer nüsha gönderip diğer nüshaların yakılmasını emretmiş, böylece Müslümanlar okumakta oldukları kıraatten, Hz. Osman (r.a) tarafından gönderilen mushafa uygun olan kıraatleri devam ettirmiş, o mushafa muhalif olan okuyuşları terk etmişlerdir.[17] Hz. Osman (r.a), mushafları İslâm ülkelerine gönderdiğinde her mushafla beraber kıraati o mushafa en yakın olan bir kimseyi göndermiştir.[18]

17 Bu durum kaynaklarda genişçe izah edilir. Bkz. Buhârî, Fedâil, 3; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kırâât* (thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire: Daru'n-nahda, tsz., s. 63-65; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 6-8. Ebû Şâme, Kur'ân'ın Hz. Ebûbekir zamanında cem edilmesinde görevli heyetin Kur'ân'ı ezbere bilmelerine rağmen âyetleri yazılı kaynak bulmadıkça mushafa eklememeleri konusunda titizlik gösterdiklerini belirtmiştir. Ebû Şâme'ye göre onların kastı bizzat Hz. Peygamber'in (a. s.) huzurunda, onun kontrolü altında yazılı olanları kayda geçirmekti. Kur'ân'ın cem edilmesinde görevli heyet hafızalarında olanı yazıya geçirmemişlerdir. Zira yedi harf kapsamına giren okuyuş serbestliğinden dolayı aralarında kıraat farklılığı bulunmaktaydı. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 186.

18 Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 337. Ümmetin içine düştüğü ihtilaf ve tartışmalara şahit olan Hz. Osman'a (r.a) mushafları cem etmesi ve cem edilen mushafın dışındaki mushafları yaktırması

Heyet tarafından istinsah edilen bu Mushafta Allah Rasûlü'nden (a.s.) sahih yollarla nakledilen ve ondan okunduğu sabit olan okuyuşlara ihtimal verecek şekilde noktalama ve harekeleme işlemlerine yer verilmemiştir. Çünkü Müslümanların itimat ettikleri kaynak, sadece yazı değil aynı zamanda ve büyük oranda hafızalarıydı. Böylece farklı beldelerde yaşayan Müslümanlar, bizzat Allah Rasûlü'nden (a.s.) öğrenen sahabeden nakledilen ve ezberlenen "Kur'ân'ı" esas almakla birlikte kendi mushaflarına göre okumuşlardır. Allah Rasûlü'nden (a.s.) Kur'ân öğrenen ve farklı bölgelerde bulunan sahabe arasında kıraat farklılıkları söz konusuydu. Harekesiz ve noktasız mushaflar, bu farklı okuyuşlara imkân vermekteydi.[19] Her ne kadar harekesiz ve noktasız mushafların türlü okuyuşlara ihtimal tanıması başlangıçta sorun oluşturmasa da daha sonraki süreçlerde hattın muhtemel olduğu okuyuşlar üzerinde ihtilaflar artmıştır.

Bu tür ihtilaflar sebebiyle Müslümanlar, Hz. Osman'ın (r.a) mushaf gönderdiği şehirlerden güvenilirliğiyle meşhur imamların kıraatlerine teveccüh göstermişlerdir. Ömürlerini Kur'ân okuyup okutarak geçiren bu imamlar; nakillerinde güvenilir, dirayet ve ilim sahibi kimseler olup bu hususiyetleriyle tanınmışlardır. Yaşadıkları şehrin halkı, onların naklettikleri şeylerde emin oldukları konusunda ittifak etmiştir. Bu imamların kıraatleri mushaf hattının dışına çıkmamaktaydı. Kıraatlerine güvenilen bu kimseler şunlardı: Medine'de Ebû Cafer Yezîd b. el-Ka'ka' (ö. 130/747-48), Şeybe b. Nisâh (ö. 130/748) ve Nâfî, Mekke'de İbn Kesîr, Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahmân b. Muhaysın (ö. 123/741), A'rec, Kûfe'de Yahya b. Vessâb, Âsım, A'meş, Hamza ve Kisâî, Şam'da İbn Âmir, Atıyye b. Kays el-Kilâbî (ö. 121/739), Yahya b. el-Hâris ez-Zemârî, Basra'da Abdullah b. Ebû İshâk, Ebû Amr, Ya'kub el-Hadramî (ö. 205/821).[20]

---

sebebiyle yöneltilen eleştiriler karşısında Hz. Ali'nin savunmacı tavrı dikkat çekicidir. Bkz. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, I, 206. Bu sürece karşı çıkanlar olmuştur ki bunların en dikkat çekeni Abdullah b. Mesud'dur. (İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, I, 183 vd.

19 Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 64; Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fî naktı'l-mesâhif* (thk. İzzet Hasan), Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1997, s. 2 vd. Mushaflar arasındaki farklılıklarla ilgili rivâyetlere bakıldığında Medine halkının mushafı ile Kûfe ve Basra halkının mushafları arasında cüzi farklılıklar bulunmaktadır. Bkz. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, I, 253-259. Şam ve Hicaz halkı ile Irak halkının (Basra ve Kûfe) mushaflarındaki farklılıklarla ilgili rivâyetler için bkz. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, I, 266 vd.

20 Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 67.

Ebû Amr ed-Dânî'ye göre bu süreçte Hz. Ebûbekir (r.a), Kur'ân'ın cem edilmesi konusunda Kur'ân'ı iki kapak arasında toplama görevini üstlenmiş, Hz. Osman (r.a) ise insanları tek bir mushaf ve bazı kıraatler üzerinde toplayıp diğerlerinden men etmek suretiyle daha iyi ve daha doğru olanı yapmış, Hz. Ali (r.a) gibi sahabenin geri kalanları ise Kur'ân'ın cem edilmesi konusunda iki halifeye tabi olmuşlar ve yapılanın doğru olduğunu söyleyip buna şahitlik etmişlerdir. Dânî, Hz. Ebûbekir'in (r.a) yaptığını Kur'ân'ı cem, Hz. Osman'ın (r.a) yaptığını ise sahabeyi Allah Rasûlü'nden (a.s.) sabit olan kıraatler üzerinde toplama olarak nitelemiş, kıraatlerin tespiti esnasında Allah Rasûlü'nden (a.s.) sabit olan kıraatlerden hiçbirisinin dışarıda bırakılmadığını söylemiştir.[21]

Bilindiği gibi kıraatlerle ilgili beşli, yedili, onlu ve on dörtlü olmak üzere çeşitli tasnifler yapılmış ve yedi, on ve on dört kıraatten her biri bir kıraat âlimine nispet edilmiştir. Kıraatler, 324/936 yılında vefat eden İbn Mücâhid tarafından yedili tasnife tabi tutulmuştur. İbn Mücâhid'in tasnifine göre bu yedi kıraat imamından İbn Âmir'in kıraati Şam'da, İbn Kesîr'in kıraati Mekke'de, Nâfi'nin kıraati Medine'de, Ebû Amr'ın kıraati Basra'da, Âsım, Hamza ve Kisâî'nin kıraatleri Kûfe muhitinde şöhret kazanmıştır.[22] İbn Mücâhid'in girişimi genel olarak kabul görse de ya sezilen bir eksiklikten veya başka bir sebepten dolayı kıraat tasnif süreci benzer girişimlere sahne olmuştur. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından mütevatir olarak kabul edilen bu yedi kıraate, Ebû Bekr İbn Mihrân en-Neysâbûrî (ö. 381/992) tarafından Ya'kub el-Hadramî, Ebû Ca'fer el-Kârî ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatleri eklenmiş ve böylece sahih kabul edilen kıraatlerin sayısı ona ulaşmıştır. Daha sonra bu on kıraate, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) , İbn Muhaysın, A'meş ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'ye nisbet edilen ve kıraat literatüründe genellikle şâz olarak değerlendirilen dört kıraat daha ilave edilmek suretiyle on dörtlü tasnif oluşmuştur.[23]

21 Dânî, *el-Ahrufu's-seb'a*, s. 62, 63. Kıraat çeşitliliğinin fayda ve hikmetine dair ifade edilen görüşler için bkz. Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-Kırââti'l-aşr* (thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003, I, 167 vd.; Cündî, *es-Sırâ' I,* s. 141.

22 Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 339.

23 Subhi es-Sâlih, *Mebâhıs fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1977, s. 249, 250; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 339, 340.

### 2.2. Kıraatlerin Sahihliği ve Mütevatirliği Meselesi

Kıraatler için iki ayrı kriterden söz etmek, bir başka ifadeyle kıraatlerin iki ayrı elemeye tabi tutulduğundan bahsetmek mümkündür. İlki kıraatlerin sahihliği, ikincisi kıraatlerin mütevatirliğidir. Bu kısımda önce kıraatlerin sahih kabul edilmesi için ileri sürülen şartlar irdenelecek, ardından kıraatlerin mütevatirliği söz konusu edilecektir.

Süyûtî, kıraatleri mütevatir, meşhur, âhad, şaz, uydurma ve müdrec olmak üzere altı kısma ayırmış[24], Celâlüddîn el-Bulkînî (ö. 824/1421) ise kıraatleri mütevatir, âhad ve şaz olmak üzere üç kısma ayırmış; bunlardan yedi kıraati mütevatir kıraatlere, yedi kıraatin üstüne ilave edilen üç kıraati ve sahabe kıraatlerini âhad kıraatlere, A'meş, Yahya b. Vessâb, Saîd b. Cübeyr gibi tâbiînin kıraatlerini ise şaz kıraatlere dâhil etmiştir.[25] Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Kastallânî (ö. 923/1517) de kıraatleri mütevatir olup olmamalarına göre üçe ayırmıştır: İlki, mütevatirliği üzerinde ittifak edilen kıraatlerdir ki bunlar yedi meşhur kıraattir. İkincisi, mütevatirliği üzerinde ihtilaf edilen kıraatlerdir ki bunlar da yedi kıraate ilave edilen üç kıraattir. Üçüncüsü, şazlığı konusunda ittifak edilen kıraatlerdir. Bunlar da on kıraate ilave edilen dört kıraattir.[26] Fakat en kapsamlı tasnifi İbnü'l-Cezerî yapmıştır. İbnü'l-Cezerî'ye göre bir vecihle de olsa Arap dil kurallarına, ihtimalen de olsa Hz. Osman mushaflarına uyan ve senedi sahih olan bütün kıraatler sahihtir ve reddedilmesi caiz olmayıp inkârı helal değildir. Bu şartları taşıyan kıraatler, Kur'ân'ın nazil olduğu yedi harf kapsamındadır ve ister yedi kıraat imamından isterse on kıraat imamından gelsin isterse diğer muteber kıraat imamlarından nakledilsin, kabul edilmesi zorunludur. Öte yandan bu şartlardan herhangi birini taşımayan kıraat kimden gelirse gelsin zayıf, şaz veya bâtıl kıraat kapsamındadır. İbnü'l-Cezerî, selef ulemasından hiç kimsenin bu sınıflandırmaya karşı çıkmadığını ifade etmiştir.[27]

24 Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 502-506.

25 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 491.

26 Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 170.

27 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9. Kastallânî, kıraatlerin sahihliği için ileri sürülen şartlarda zikredilen mushafa uygunluk şartından kastedilenin "imam mushaf" yani Hz. Osman'ın istinsahtan sonra kendisi için ayırdığı mushaf olduğunu söylemiştir. Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 68.

O halde İbnü'l-Cezerî'ye göre bir kıraat, kimden gelirse gelsin üç şartı taşıyorsa sahih, taşımıyorsa zayıf, şaz veya bâtıl kabul edilmektedir. Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) de benzer görüşlere yer vermiştir. Yedi kıraatin sahihliği üzerinde icmâ edildiğini ve bu kıraatlerin muteber kıraatlerden sayıldığını, kendisine kıraat nispet edilen yedi kıraat imamının diğer kıraat imamlarından daha fazla bilinip tanındığını ifade etmiş ve "Her ne kadar sahih kıraatlerin o imamlara nispet edildiğini ve onlardan nakledildiğini söylesek de onlardan rivayet edilen her şeyin aynı sahihlikte olduğunu söyleyemeyiz." diyerek yedi kıraat imamından rivayet edilen kimi okuyuşların üç şartı ihlal etmesi sebebiyle zayıf ve şaz kategorisinde sayılabileceğini belirtmiştir. Yedi kıraat üzerine yazılan eserlerdeki ihtilafları ve birinde var olan rivayetin diğerinde bulunmamasını buna yormuştur. Ebû Şâme'ye göre kıraatler için asıl önemli olan kimden rivayet edildiği, kime nispet edildiği, hangi kategoride yer aldığı değil, sahihliği için ileri sürülen üç şartı aynı anda taşıyıp taşımadığıdır.[28]

Buraya kadar ifade edilenler kıraatlerin sahihliğine temas eden yönlerdir. Kıraatlerin mütevatir olup olmaması meselesi, kıraatlerin sahihliğinden ayrı olarak ele alınamayacağı için öncelikle bu meseleden söz edilmiştir. Zira kıraatlerin mütevatirliği, kıraatler için ileri sürülen "senedinin sahih olması" şartı altında ele alınan bir konudur. Senedi sahih olmayan bir rivayetin mütevatirliğinden zaten söz edilemeyecektir. Söz konusu olan, senedi sahih rivâyetlerin tevatür yoluyla sabit olup olmadığıdır. Sözgelimi Ebû Zekeriyyâ en-Nevevî (ö. 676/1277), Kur'ân'ın ancak tevatürle sabit olacağını ve yedi kıraatten her birinin mütevatir olduğunu belirtmiş ve bunun kesin olarak doğru olduğunu ifade ettikten sonra aksini söyleyenin ya yanılgı ya da cehalet içinde olduğunu söylemiştir.[29]

İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), yedi kıraatin med, imale, hemzenin tahfifi ve benzeri telaffuz şekillerinin dışında mütevatir olduğunu söylemiştir.[30] Buna göre İbnü'l-Hâcib, kıraatlerin telaffuz farklılıkları taşıyan kısımlarının (edâ kabilinden

28 Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 386, 387.

29 Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-mecmû' şerhu'l-muhezzeb li'ş-Şîrâzî* (thk. Muhammed Necib el-Mutîî), Cidde: Mektebetu'l-irşâd, 1980, s. 358, 359.

30 Ebu Amr Osman b. Ömer b. el-Hâcib, *Muhtasar'u muntehe's-sü'l ve'l-emel fî-ılmeyi'l-usûli ve'l-cedel* (thk. Nezîr Hamâdû), Beyrut: Dâr'u-İbn Hazm, 2006, I, 377-380.

olanlarının) mütevatir olmadığını, telaffuz farklılığı taşımayanlarının ise mütevatir olduğunu söylemiş olmaktadır. Ancak bu görüş çoğunluk tarafından kabul edilmemiştir. Ebû'l-Kâsım Yusuf b. Ali el-Hüzelî (ö. 465/1073), Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî (ö. 857/1453) ve Kastallânî gibi âlimler İbnü'l-Hâcib'in bu ayrımda yanıldığını ve lafzın telaffuz şeklinden bağımsız olarak nakledilmesinin mümkün olmayacağını, lafzın tevatürünü kabul eden birinin o lafzın telaffuz şeklinin tevatürlüğünü zaten kabul etmesi gerektiğini belirtmişlerdir.[31] İbnü'l-Cezerî, İbnü'l-Hâcib'in kıraatleri edâ ve lafız olmak üzere ikiye ayırmak hususunda isabet ettiğini, ancak kıraatlerin lafız yönünden mütevatir olduğuna, eda yönünden ise mütevatir olmadığına hükmetmekle yanıldığını söylemiş, nakil itibariyle lafız ve edanın birbirinden ayrılamayacağını ifade etmiştir.[32] Tâceddin Sübkî'nin (ö. 771/1370) "Yedi kıraat mütevatirdir, med mütevatirdir, imale mütevatirdir. Bunların hepsi açık olup şüpheye mahal yoktur."[33] sözüne yer vermiştir.[34]

Ancak İbnü'l-Cezerî, başlangıçta kıraatlerin hem eda hem lafız hem de lafızların okunuşu bakımından mütevatir olduğu düşüncesinde olsa da daha sonra bu düşüncesinde değişikliğe gitmiştir. Müteahhir ulemadan bazılarının "senedinin sahih olması" şartını tek başına yeterli bulmayarak bu şarta tevatürü ilave ettiklerini belirtmiş, Kur'ân'ın tevatür olmaksızın sabit olamayacağı iddialarına yer vermiş ve bunu reddetmediğini ifade ettikten sonra tevatürün sabit olması durumunda zaten diğer iki şarta gerek kalmayacağını söylemiştir. Zira Hz. Peygamber'den (a.s.) mütevatiren nakledildiğinin sabit olması halinde kıraatler, mushafa muvafık olup olmadığına bakılmaksızın zorunlu olarak kabul edilecektir. İbnü'l-Cezerî'ye göre kıraatlerin her biri için tevatür şartı ileri sürülmesi halinde hem yedi kıraat imamından hem de diğer imamlardan rivayet edilen

31 Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, I, 158; Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 81; Ebû'l-kâsım Yusuf b. Ali el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırââti'l-aşri ve'l-erbaine'z-zâidete aleyhâ* (thk. Cemal b. Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib), Kâhire: Müessesetü's-semâ li'n-neşr ve't-tevzî', 2007, s. 308.

32 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 30.

33 Tâceddin Abdülvahhab b. Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî, *Men'u'l-mevâni' 'an cem'i'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkh* (thk. Said b. Ali Muhammed el-Himyerî), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1999, s. 336, 337.

34 İbnü'l-Cezerî, *Muncid*, s. 75. Benzer itirazlar için bakınız: Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 80.

okuyuşların çoğu hükmünü yitirecektir.[35] İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerine göre o da başlangıçta kıraatlerin mütevatir olduğunu düşünmekteyken daha sonra selef ve halef imamlarının da muvafakatıyla bu görüşün yanlış olduğunu fark etmiştir.[36]

Burada şu noktaya temas etmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Ebû Şâme, kıraatlerin mütevatirliği konusunu tartışırken mütevatirliği; kıraatlerin Hz. Peygamber'den (a.s.) mütevatiren nakledilmesi ve yedi kıraat imamından mütevatiren nakledilmesi olmak üzere iki farklı manada ele almıştır. Ebû Şâme'ye göre elimizdeki Kur'ân, Müslümanların üzerinde icmâ ettiği Osman mushafıdır. Elimizdeki kıraatler ise Kur'ân'ın nazil olduğu kıraatlerden Osman mushafına hat itibariyle uyan ve icmâ edilen kıraatlerdir. Hat itibariyle Osman mushafına muhalif olan kıraatler ise icmâen neshedilmiş gibi geçerliliğini yitirmiştir.[37] Ebû Şâme, kıraat imamları arasındaki farklı okuyuşların tamamında tevatür olamayacağını, aksine kıraatlerin bir kısmının mütevatir olduğunu bir kısmının ise mütevatir olmadığını belirtmiş, kıraatlerin tamamının Peygamber'den (a.s.) mütevatiren nakledildiğini kabul etmemiştir.[38]

Ebû Şâme'den sonra buna benzer bir görüş ileri sürenlerden birisi de Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî'dir (ö. 794/1392). Zerkeşî, çok açık bir şekilde Kur'ân ve kıraatlerin birbirinden ayrı olduğunu söylemiştir. Ona göre Kur'ân ve kıraatler birbirinden farklı hakikatlerdir. Kur'ân, Hz. Muhammed'e (a.s.) beyân ve i'câz ile indirilen vahiydir. Kıraatler ise vahiy lafızlarının, harflerin yazımı ve şekillerindeki tahfîf ve teskîl gibi hususlarda farklılıklar arzetmesidir.[39]

35 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 13.

36 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 13.

37 Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 349; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 42.

38 Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 392, 393. Aynı şekilde *Kâfiye* şarihi Radî de kıraatlerin mütevatir olduğunu kabul etmemiştir. Bkz. Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-kâfiye* (thk. Yusuf Hasan Ömer), Bingazi: Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 1996, II, 336.

39 Bedreddin Muhammed b.Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dâru't-turâs, 1984, I, 318. Kastallânî, Zerkeşî'nin bu ifadelerini eserinde aynen tekrar etmiştir. Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 171, 172. Kimileri Zerkeşî'nin Kur'ân ve kıraat ayrımını kıraat eleştirisine gerekçe olarak kullanmış, Kur'ân'a dil uzatılmayacağı, ancak Kur'ân'dan farklı olan kıraatler hakkında söz söylenebileceği şeklinde bir düşünceyle eleştirilerini kıraatlere yöneltmişlerdir. Bu minvalde fikir beyan eden araştırmacılardan biri Taha Hüseyin'dir. Taha Hüseyin, kıraatlerin Allah katından nazil olduğu ve tamamen vahye dayandığı, dolayısıyla

Zerkeşî'ye göre yedi kıraat, âlimlerin büyük bir kısmı tarafından mütevatir kabul edilmiş veya kimilerine göre de meşhur olarak nitelenmiştir. Müberred'in Hamza'dan rivayet edilen {والأرحامِ} ve {مصرخيّ} kıraatini inkâr etmesinin veya İbn Usfûr el-İşbilî (ö. 669/1270) gibi Mağribli nahivcilerin İbn Âmir'den rivayet edilen {قتلُ أولادهم شركائهم}[40] kıraatini inkâr etmesinin dikkate alınacak bir tarafı yoktur. Bununla birlikte Zerkeşî, kıraatlerin Hz. Peygamber'den (a.s.) mütevatiren nakledilmesi ile yedi kıraat imamından mütevatiren nakledilmesini birbirinden ayırma konusunda Ebû Şâme'yi takip etmiştir. Yine Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Hamza kıraatini, kıraatteki medlerin uzunluğundan ve başka sebeplerden dolayı beğenmediğini ve "Hoşuma gitmiyor." dediğini aktarmış ve "Eğer kıraatler mütevatir olsaydı beğenmemezlik etmezdi." demiştir.[41]

Kur'ân Tarihi alanının modern dönem araştırmacılarından Abdussabûr Şâhîn'in kıraatlerle ilgili görüşü klasik dönemde ifade edilenlerin paralelindedir. Ebû Şâme ve Zerkeşî çizgisinde hareket eden Abdussabûr Şâhîn'e göre kıraatlerin Kur'ân metninden sayılması doğru değildir. Şâhîn'e göre de aslında Kur'ân ve kıraatler birbirinden farklı hakikatleri temsil etmektedirler. Zira Kur'ân, vahiy yoluyla Allah Rasûlü'nün (a.s.) kalbine nazil olan, en ufak bir şüpheye mahal vermeyecek şekilde mütevatiren sabit olan metindir. Oysa kıraatler, rivayet ve eda şekillerinden müteşekkildir. Kimi mütevatir, kimi sahih, kimi zayıf, kimi uydurulmuştur. O yüzden kıraatler bu yönüyle Kur'ân'dan çok farklıdır. Çünkü kıraatler terkiple değil, lafızla alakalıdır.[42]

O halde netice itibariyle söylenebilir ki kıraatler, kimilerine göre mütevatir, kimilerine göre mütevatir değildir. Mütevatir olduğunu kabul edenler; kıraatlerin tamamını mütevatir kabul edenler ve kıraatler arasında mütevatir olanın da mütevatir olmayanın da bulunduğunu kabul edenler olmak üzere iki guruba

bunu inkâr edenin kâfir veya fasık olacağına dair bir düşüncenin hâkim olduğunu, ancak bunun doğru olmadığını savunmuş, kıraatlerin temel olarak lehçeler arasındaki farklılıklardan kaynaklandığını iddia etmiştir. Bkz. Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-edebi'l-câhilî*, Kahire: Matbaatü Fârûk, 1933, s. 95, 96.

40 *"Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi."* En'âm, 6/137.

41 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318-320.

42 Abdussabûr Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân,* Kahire: Nahdat-u Mısr, 2005, s. 40.

ayrılmaktadır. Yine mütevatir olduğunu düşünen bazı âlimler kıraatlerin eda ve lafız yönünden mütevatir olup olmadığı meselesini tartışıp eda yönünden mütevatir olmadığına lafız yönünden mütevatir olduğuna hükmetmişlerdir. Mütevatir olmadığından yana olanlar ise Kur'ân ve kıraatleri birbirinden ayırma yoluna gitmişlerdir. Nahiv ilminin teşekkül sürecinde ve sonrasında dil bilginleri tarafından kıraatlere yöneltilen eleştirilerin bu zeminde ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Zira Kur'ân'a doğrudan yöneltilmesi güç eleştirilerin kıraatlere yöneltilmesinin temeli Kur'ân ve kıraatleri birbirinden ayırmaya dayanmaktadır. Bunun hem klasik dönemde hem de modern dönemde savunucuları olmuştur.

### 2.3. Kıraatlerin İhtiyârîliği ve Tevkîfîliği Meselesi

Kıraatlerin mütevatirliği meselesi ile birlikte ele alınan konulardan biri de kıraatlerin zemininde bireysel tercihlerin bulunup bulunmadığı meselesidir. Kıraatlerin Hz. Peygamber'den (a.s.) mütevatiren nakledilmesi ile yedi kıraat imamından mütevatiren nakledilmesini birbirinden ayrı olarak ele alan Zerkeşî'ye göre kıraatler, aralarında Zemahşerî'nin de olduğu bir gurubun iddia ettiklerinin aksine ihtiyari değil tevkîfidir. Onlar kıraatlerin fesahat ve belagat ehli kimselerin tercih ve içtihatlarına bağlı olduğunu zannetmişler ve Hamza'ya {والأرحامِ}[43] kıraatinden dolayı karşı çıkmışlardır. Aynı şekilde Hamza'yı Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Asmaî ve Ya'kub el-Hadramî gibi kimseler {وما أنتم مصرخيّ}[44] kıraatinden dolayı eleştirmişlerdir. Ebû Amr'ın {يغفرْ لكم ذنوبَكم ويدخلْكم}[45] âyetini {يغفلَّكم} olarak okuduğu kıraatindeki idğamı kabul etmemişlerdir. Hatta Zeccâc, "Bu çok açık bir hatadır." demiştir ki bu bir haddi aşmadır. Oysa o imamların kıraatinin sahih ve tabi olunan bir uygulama olduğu üzerinde icmâ edilmiştir ve kıraatler konusunda içtihada yer yoktur. Çünkü kıraat, Hz. Peygamber'den (a.s.) rivayet edilen bir sünnettir ve ondan rivayet edilenin dışında kıraat olmaz.[46]

43 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

44 İbrâhim, 14/22.

45 Saf, 61/12.

46 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 322.

Klasik kaynaklarda yer alan bazı ifadeler, kıraatlerin bireysel tercihlere bağlı olduğu, tercih edenin dil birikiminden bağımsız ele alınamayacağı düşüncesine kapı aralamıştır. Kıraat farklılıklarının Arapça açısından tutarlılığını izah etmek, her birinin Arapçaya uygunluğunu ispatlamak gayesiyle telif edilen ve "hüccet", "ihticâc" olgularını merkeze alan eserler dikkatle incelendiğinde müelliflerin, kıraatleri zikrettikten sonra ihtilaflı kıraatleri ele aldıkları ve söz konusu farklı okuyuşların Arapçaya uygunluğunu delilleriyle izah ettikleri görülmüştür. Müelliflerin kıraatler konusundaki düşünceleri paranteze alınıp sadece kullandıkları üsluba bakıldığı takdirde kıraat imamlarından aktarılan kıraatlerin, kıraat imamlarının dil tecrübelerine istinaden benimsedikleri bireysel tercihlermiş izlenimi sezilmektedir. Sözgelimi Sîbeveyh, {فَدَعَا رَبَّهُ أَنِي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ} [47] âyetini İsa b. Ömer'in {فَدَعَا رَبَّهُ إِنِي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ} şeklinde okuduğunu ifade ettikten sonra İsa b. Ömer'in okuyuşunu sanki şahsi tercihiymiş gibi tevcih etmiş ve İsa b. Ömer'in "hikâye" tarzını tercih ettiğini söylemiştir. Buna göre İsa b. Ömer âyetin manaca {فَدَعَا رَبَّهُ ـ قال ـ إِنِي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ} şeklinde olduğunu söylemiş olur.[48] Zira Arap dil kurallarına göre nerede إنّ ve nerede أنّ gelmesi gerektiği belirlenmiş olup İsa b. Ömer'in kıraatinde ilk bakışta "إني" okunmasını gerektirecek bir durum yoktur. Ancak قال ve türevlerinden sonra gelen ان harflerinin إنّ şeklinde okunması gerektiği kuralına göre sözü edilen âyetteki ifadenin "قال"nin takdir edilmesiyle "إني" şeklinde okunması mümkün olmuştur.[49]

Yine Yunus b. Habîb, Abdullah b. Ebû İshâk'a {فإذا بَرِق البصر} [50] âyetini nasıl okuduğunu sormuş, İbn Ebû İshâk {فإذا بَرَق البصر} şeklinde okuduğunu söylemiştir. Yunus b. Habîb bunun üzerine Ebû Amr'ın yanına varıp ona bu durumdan bahsedince Ebû Amr şöyle demiştir: "Onu nereden çıkarmış? "بَرَقتْ" denilir. Ancak "بَرِق البصرُ" denilir. Biz öyle "بَرَقتْ الأرض", "بَرَق النبت", "السماء duyduk."[51] Görüldüğü gibi Ebû Amr, Kur'ân'ın bir kıraati hakkında söz söylerken tamamen dil tecrübesini referans göstermiştir. Aynı durum Kisâî'nin İsa b. Ömer'e verdiği cevapta da göze çarpmaktadır. Rivayete göre Kisâî, İsa b. Ömer'i

47 Kamer, 54/10. *"Bunun üzerine, Rabbine: Ben yenik düştüm, bana yardım et! diyerek yalvardı."*

48 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, 143.

49 Sözü edilen meselenin nahiv açısından izahı için bkz. Müberred, *el-Muktedab*, II, 347, 348.

50 Kıyamet, 75/7.

51 Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 247.

ziyaret etmiş, İsa b. Ömer de ona {أرسله معنا غدا يرتعْ ويلعبْ}[52] âyetini nasıl okuduğunu sormuştur. Kisâî, {يرتعْ ويلعبْ} şeklinde okuduğunu söyleyince İsa b. Ömer, neden {يرتعي ويلعبُ} şeklinde okumadığını sormuştur. Kisâî, söz konusu fiilin "رعى" kökünden değil "رتع" kökünden geldiğini söyleyince İsa b. Ömer, Kisâî'nin doğru söylediğini ifade etmiştir.[53] Hem Kisâî'nin İsa b. Ömer'e verdiği cevaba hem de Ebû Amr'ın Yunus b. Habîb'e verdiği cevaba bakıldığında her ikisinin de rivayet esasına bağlı olarak değil de dil tecrübelerine dayanarak cevap verdikleri görülmektedir.

İbn Âmir'in Kur'ân'da geçen "يبشر" fiilini tek bir yer yerde "يَبْشُر" okurken diğer yerlerde "يُبَشِّر" şeklinde okuduğunu ve bu sebeple kendisine itiraz edildiğini belirten Nehhâs, onun şaz veya Arap dili açısından uzak bir okuyuşa yer vermediğini belirtmiştir. Her iki okuyuşun da fasih olduğunu söyledikten sonra İbn Âmir'in bu iki kullanımdan sadece biri üzerinde yoğunlaşmayıp diğerine de yer vermesini bilinçli bir tercih olarak görmüş ve insanların bu iki kullanımdan sadece birinin caiz olduğu diğerinin caiz olmadığı vehmine kapılmamaları için her iki kullanıma da kıraatinde yer verdiğini söylemiş ve benzer kullanımları zikretmiştir.[54]

Örnekleri çoğaltmak mümkündür.[55] İfade edilen örneklerde kıraatlerin, tamamen Arapların veya kıraat imamlarının dil birikimine, dil tecrübesine bırakıldığı izlenimi ağır basmaktadır. Ancak bu izlenimin aksini işaret eden olguların da

52 Yusuf, 12/12. *"Yarın onu bizimle beraber (kıra) gönder de bol bol yesin (içsin), oynasın."*

53 Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 263.

54 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 928. Her iki kullanımı da esas alarak nazil olması: Yunus b. Habîb, {وإن لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه} (Nahl, 16/66.) âyetinde geçen zamirin öncesindeki {الأنعام} lafzına raci olduğunu ve söz konusu lafzın bazen müzekker ve bazen de müennes kullanıldığını, Kur'ân'ın müzekker kullanımı esas alan lügate göre nazil olduğunu söyler. Kur'ân'da aynı kelimenin müennes kullanımını esas alan lügate göre nazil olan âyet de vardır: {وإن لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونها} (Müminun, 23/21.) âyeti, söz konusu kelimenin müennes de kullanıldığını göstermektedir. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *Kitâbu muşkil'i i'râbi'l-Kur'ân* (thk. Yasin Muhammed), Dımaşk: Daru'l-me'mûn li't-turâs, tsz., II, 17, 18.

55 Kıraatlerin bireysel tercihlere bağlı olduğu izlenimi veren başka örnekler için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 183, 184; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 362; İbn Cinnî, *el-Munsif*, I, 307; a.mlf., *el-Hasâis*, I, 285, 286; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân* (thk. Ahmed es-Sakr), Kahire: Dâru't-turâs, 1973, s. 51.

bulunduğunu görmek gerekmektedir. Sözgelimi Temîm kabilesinden olan Ebû Amr'ın kendi kabilesinin kullanımlarına muhalif tercihlerde bulunması kıraatlerin nakil ve rivayete dayandığının bir delilidir.[56] {إن يمسسكم قَرح} [57] âyetinde geçen ''قرح'' kelimesinin Temîm lehçesindeki okunuşu ''قُرح'' şeklinde iken Hicaz lehçesindeki okunuşu ''قَرح'' şeklindedir. Ebû Amr ise kendi lehçesinin gerektirdiği okunuşu değil, ''قَرح'' şeklindeki Hicaz lehçesinin okunuşunu tercih etmiştir.[58]

Yine Sîbeveyh, {ما هذا بشراً} [59] âyeti hakkında Temîm kabilesinden {بشر} kelimesinin mushafta nasıl yazıldığını bilenlerin dışında kalanların bu kelimeyi merfu okuduklarını söylemiştir.[60] Zira Hicaz lehçesine göre ''ما'' ''ليس''ye benzediğinden onun gibi amel eder ve ''بشر'' kelimesini haber olmak üzere nasb eder. Temîm lehçesine göre ise ''ما''nın fiile benzeme durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla Temîm lügatına göre bu kelime merfu olmalıdır. Ancak söz konusu, kıraat olunca dil kurallarının ötesinde dikkate alınan başka unsurlar bulunmaktadır. Sîbeveyh'in ifadesinde görüldüğü üzere Temîmliler'den mushaftaki yazım şeklini bilenler, sözü edilen kelimeyi kendi dil tecrübelerine göre okumayıp mushafı esas almışlar, mushaftaki yazım şeklinden haberdar olmayanlar ise dil tecrübelerine göre merfu okumuşlardır. Bu durum da gösteriyor ki halk, bir kelimenin okunuşu ile ilgili güçlü deliller bulunmadığı sürece dil tecrübesini esas almış ve içinde yetiştiği kabilenin dile ait hususiyetlerine göre okumaya devam etmiştir. Ancak kelimelerin mushaftaki yazım şeklini gördüğünde veya kendisine güvenilen bir kimseden bir kelimenin okunuşu ile ilgili rivayet geldiğinde dildeki konumunu terk ederek rivayet ve mushaf esaslı okuyuşa boyun eğmiştir.

Yedi kıraat imamından Hamza'nın "Allah'ın kitabından hiçbir harfi bir rivayet (eser) olmaksızın okumadım."[61] şeklindeki ifadelerine bakıldığında Hamza'nın okuduğu kıraatin kendi tercihi ve içtihadının sonucu olmadığı, nakil

56 Mekrem, el-Halkatu'l-mefkûde, s. 238.

57 Âli İmrân, 3/140.

58 Bu tercihlerle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Abdussabûr Şâhin, *Eseru'l-kırâât fi'l-esvât ve'n-nahvi'l arabî Ebû Amr b. Alâ,* Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1987, s. 309-312.

59 Sâd, 38/31, Yusuf, 12/31.

60 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 59. Zemahşerî, Temîm'den bu ayeti dil selikalarına göre okuyan kimselerin merfu okuyuşu tercih ettiklerini söylemiştir. Bkz. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, IV, 249.

61 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 166.

ve rivayetten bağımsız olmadığı görülecektir. Yine Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) {مالك يوم الدين}[62] âyeti ile ilgili olarak nahiv açısından mümkün vecihlerin hepsini sıraladıktan sonra "Biz bu vecihleri sadece kelimenin i'râb açısından aldığı şekiller bilinsin diye zikrediyoruz, yoksa bu şekillerde okunsun diye değil. Sahabe ve Tâbiînin meşhur ve güvenilir ravilerinden sahih olarak rivayet edilmeyen ve mushaf hattı ile tutarlı olmayan okuyuşlar caiz değildir." demesi de kıraatlerin bireysel tercihlere değil rivayet ve mushaf hattına bağlı olduğunu göstermektedir.[63]

Buraya kadar ifade edilenleri kısaca değerlendirecek olursak; klasik kaynaklarda yer alan ve kıraatlerin bireysel tercihlere bağlı olarak geliştiği düşüncesinin oluşmasına yol açan ifadeler, ihtiyatla ele alınmalıdır. Kıraat imamlarına ve dolayısıyla kıraatlere yöneltilen eleştiriler işte bu ve buna benzer düşüncelerin, kıraatlerin kıraat imamları tarafından seçildiği yanılgısının sonucu olabilir. Çünkü kıraatlerin kıraat âlimlerine nispet edilmesi onların o kıraati veya rivayeti seçtiği anlamına gelmez. Bu, sadece bir kıraat âliminin, kendisine nispet edilen kıraati diğerlerinden çok daha iyi bilmesi, o kıraatte devamlı olması, o kıraati daha fazla okuyup okutması şeklinde anlaşılabilir.[64] Netice olarak söylenebilir ki, Kur'ân kıraatlerinin dayanağı rivayettir. Kıraatlerin Arap dil kuralları açısından caiz olan bütün vecihlere göre okunma zorunluluğu yoktur.[65] Bununla birlikte yaygın olmayan, fesahat bakımından yaygın kurallara göre zayıf olan ve bu sebeple nahivciler tarafından tespit edilmeyen veya görmezden gelinen kullanımlara göre rivayet edilen okuyuşlar da nahivcilerin onayından geçmeyen kullanımları esas

62 Fâtiha, 1/4.

63 Mekkî b. Ebû Tâlib, Kitâbu muşkil'i i'râbi'l-Kur'ân, I, 10.

64 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 52.

65 Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah el-Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân,* Ammân: Beytü'l-efkâr ed-devliyye, 1998, s. 17; Mekkî b. Ebû Tâlib, *Kitâbu muşkil'i i'râbi'l-Kur'ân*, I, 10. Zeccâc, şöyle demiştir: "Her ne kadar caiz olsalar da bu iki vecihle okunamaz. Çünkü kıraat, caiz olan bir vecih üzerine inşa edilemez. Kıraatin yegâne yolu önden gidenlere tabi olmaktır… Onun için bu vecihlerden, rivayet edilen ve kıraat âlimlerince okunan vecihlerin dışındaki okuyuşlar caiz değildir." Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 188, 189. Zeccâc'ın buna benzer düşünceleri için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 328, 453; III, 226, 227, 400; IV, 46, 129, 262, 404; V, 91, 97, 235, 298, 327. İbn Hâcib de dilde bir vechin bulunmasının o veche göre bir kıraatin gelmesini gerektirmeyeceğini, bir başka ifadeyle kıraatlerin dilde bulunan bütün vecihlere göre gelmek zorunda olmadığını söylemiştir. Bkz. Cündî, *es-Sırâ' I,* s. 149.

aldığı gerekçesiyle reddedilemez. Zira Kur'ân kıraatleri Arap dilinin kıyasa uyan veya kıyas dışı kalan bütün kullanımlarını dikkate alarak varit olmuştur. Bireysel tercihler ise bir kıraatin inşasında değil, var olan kıraatler arasında birinin öne çıkarılmasında etkin olmuştur denilebilir. Nitekim Nâfi'nin "Tâbiînden yetmiş kişiden okudum. İki kişinin ittifak ettiği kıraatleri aldım. Bir kişinin şaz olarak rivayet ettiğini almadım. İşte bu kıraati böyle telif ettim."[66] sözünü bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

### 2.4. Vahyin Nüzûlü-Kıraatlerin Ortaya Çıkması

Kıraatleri inceleyen, kıraatleri konu edinen bir ilim olarak kıraat ilmi için bir başlangıçtan söz etmek kısmen mümkün olsa da kıraatlerin ortaya çıkışından, kıraatlerin başlangıcından söz etmek zor görünmektedir.[67] Fakat vahyin nazil olmaya başlaması ile kıraatlerin gündeme gelmesini birbirinden farklı zamanlarda gelişen süreçler olarak değerlendirmeyip aynı zamanda gelişen süreçler olarak gördüğümüzde kıraatlerin başlangıcı için bir vakit tayin etmek kolaylaşacaktır. Bir başka ifadeyle kıraatlerin başlangıcı ile vahyin başlangıcını aynı sürecin farklı uzantıları olarak kabul ettiğimizde kıraatler için yaklaşık olarak bir başlangıç noktası belirlenmiş olacaktır. Bu durumda kıraatleri vahiy çerçevesinden ayrı düşünmek söz konusu olamayacaktır. Vahyin nazil olması ile kıraatlerin başlangıcını aynileştiren ve kıraatlerin vahiy kapsamına alınmasına işaret eden bu durum, vahye muhatap olan kitlenin en azından ilk dönemlerde bilinçli olarak katıldığı bir süreç olmamıştır.[68] Rivâyetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in (a.s.) -ancak

66 Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, I, 244.

67 Kıraat ilminin tarihi seyri ve bu alanda yazılan eserlerin kronolojik geçmişi için bkz. Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 85 vd.; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, I, 159 vd.

68 Bu durum, başlangıçta bilinçli olmasa da sonradan sahabe arasında garipsenecek ve yadsınacak bir durum olmamıştır. Hatta Mekkî b. Ebû Tâlib bu durumu şöyle izah eder: "Sahabe (Allah onlardan razı olsun.) Allah Rasûlünün (a. s.) *Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Hangisini dilerseniz onu okuyun.* buyuruğundan dolayı Hz. Peygamber zamanından itibaren kendi kıraatlerine muhalif olan kıraati inkâr etmemek üzere ittifak etmişlerdi… Okuyuşları birbirinden farklı olsa da Hz. Peygamberin *Nasıl öğrendiyseniz öyle okuyun*. sözünden dolayı her biri nasıl öğrendiyse öyle okuyordu." Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 46, 47. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere sahabe, farklı

kendisinin bileceği bir hikmete binaen- aynı âyeti kimine bir şekilde kimine diğer bir şekilde öğrettiği görülmektedir.

Bunun en meşhur örneği Hz. Ömer (r.a.) ile Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636'dan sonra) arasında yaşanan olaydır. Olay, Hz. Ömer'in (r.a.) dilinden şöyle nakledilmektedir: "Allah Rasûlü (a.s.) hayatta iken Hişâm b. Hakîm'in Furkân sûresini okuduğunu duydum. Okuyuşuna kulak verince Allah Rasûlü'nün (a.s.) bana okuttuğundan çok farklı şekilde okuduğunu işittim. Namazda nerdeyse üzerine atılacaktım. (Namazını bitirip) selam verinceye kadar kendimi zor tuttum. Sonra onun yakasına yapıştım ve "Bu okuduğun sûreyi sana kim okuttu?" diye sordum. "Bana Allah Rasûlü (a.s.) okuttu." dedi. Ben "Yalan söylüyorsun. Bana Allah Rasûlü (a.s.) senin okuduğundan farklı bir şekilde okutmuştu." dedim ve tuttuğum gibi Resûlullah'a götürdüm ve "Bu adamın Kur'ân'ı senin bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuduğunu duydum." dedim. Allah Rasûlü (a.s.) bana "Onu bırak!" buyurdu. Ona da "Oku bakalım!" dedi. O, benim duyduğum şekilde okudu. Allah Rasûlü (a.s.) "Bu şekilde nâzil oldu!" dedi. Sonra bana "Sen oku bakalım!" buyurdu. Ben de bana öğrettiği gibi okudum. Sonra yine "Bu şekilde nâzil oldu!" dedi ve şöyle buyurdu: Bu Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz!"[69]

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber (a.s.), ashabına farklı okuyuşları öğretmiş, başlangıçta bu durumdan haberi olmayan Müslümanlar, vahyin farklı suretleriyle karşılaştıklarında Hz. Peygamber'den (a.s.) durumun izahını istemişlerdir. O da farklı okuyuşların vahiy kapsamında yer aldığı mesajını vermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (a.s.), kendisinden farklı okuyuşları öğrenen ashabını başka beldelerde yaşayan insanlara dinlerini ve Kur'ân'ı öğretmeleri için göndermiştir. Vefatından sonra da Müslümanların liderliğini üstlenen halifeler, aynı görevi devam ettirmişler ve fethedilen bölgelere Kur'ân öğretmek üzere insanlar göndermiş-

okuyuşları kabullenmişler ve benimsemişlerdi. Muhammed Sâlim Muhaysin de kıraatlerin oraya çıkması ile vahyin nüzulünün eş zamanlı olduğunu kabul eder. Bkz. Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruha fi ulûmi'l-arabiyye,* Kahire: Mektebetu'l-kulliyâti'l-ezheriyye, 1984, I, 41.

69 Buhârî, Fedâil, 5; Kitâbu'l-husûmât, 4; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 273, 274; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992, Kitâbu's-salât, 355; Tirmizî, Fedâil, 9. Ayrıca Bkz. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 99, 10. dipnot.

lerdir.[70] Öğreticiler, birbirlerinden farklı olduklarından ve kendilerine öğretildiği gibi okuyup öğrettiklerinden her bölgede farklı okuyuşlar ortaya çıkmıştır. Ancak okuyuşlar ne kadar farklı olursa olsun hepsinin kaynağı aynıdır.

Yukarıda zikredilen rivayet çerçevesinde, kıraatlerin temelinde Hz. Peygamber'in (a.s.) öğretisinin yattığı, Kur'ân kıraatlerinin kişisel dil tercihlerine bırakılmadığı belirtilmişti. Bu çerçevede olmak üzere kaynaklarda zikredilen bazı görüşlere yer vermekte fayda olduğu kanaatindeyiz. İbn Mücâhid, Hz. Ali'nin (r.a) "Allah Rasûlü (a.s.) size Kur'ân'ı öğrendiğiniz gibi okumanızı emrediyor."[71] sözünü nakletmiş, Kur'ân okuyan kimselere Kur'ân'ı Allah Rasûlü'nden (a.s.) nasıl öğrendilerse öyle okumalarının emredildiğine, bir bakıma şahsi tercihlere imkân tanınmadığına işaret etmiştir. Benzer ifadelere Taberî'de de rastlamak mümkündür. Mekkî b. Ebû Tâlib, Taberî'ye nispet ettiği *Kitâbu'l-kırâât* adlı esere istinaden Taberî'nin "Bizim nezdimizde sahih olan kıraatlerin tümünü, Allah Rasûlü (a.s.) Allah'ın kendisine izin verdiği yedi harf içinden öğretmiştir. Ümmet de zaten Kur'ân'ı o kıraatlerle okumaktadır." dediğini ifade etmiş, kıraatlerin Allah Rasûlü (a.s.) kanalıyla ümmete ulaştırıldığını vurgulamıştır. [72]

Ayrıca kıraatlerdeki rivayet zincirinin de yine Hz. Ali'den ve Taberî'den nakledilen görüşlerle aynı noktaya işaret ettiğini söylemek gerekmektedir. İbn Mücâhid'in anlattığına göre Harun b. Müseyyeb, Ubeyd b. Memûn et-Tebbân'a *"Kimin kıraatini okuyorsun?"* diye sormuş, o da *"Nâfî b. Ebî Nuaym'ın kıraatini okuyorum."* diye cevap vermiştir. *"Nâfî kimin kıraatini okuyor?"* diye sorunca şöyle cevap vermiştir: "Nâfî bana A'rec'den okuduğunu haber verdi. A'rec ise Nâfi'ye Ebû Hureyre'den okuduğunu söylemiş. Ebû Hureyre (ö. 58/678) de A'rec'e "Übey b. Ka'b'dan okudum." demiş. Übey b. Ka'b ise Ebû Hureyre'ye şöyle demiş: Bana Allah Rasûlü (a.s.) Kur'ân'ı arz etti ve "Cebrail Kur'ân'ı sana arz etmemi emretti." buyurdu.[73] İbn Mücâhid'den nakledilen bu ifadeler yedi kıraat imamından biri olan Nâfi'nin kıraatinin diğer bütün kıraatler gibi bir rivayet zinciriyle Hz. Peygamber'e (a.s.) ulaştığını göstermektedir. Zira Nâfî, kendisine

70 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 48.

71 Ebû Bekir b. Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât* (thk. Şevki Dayf), Kahire: Dâru'l-maârif, tsz., s. 47.

72 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 53.

73 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 55.

nispet edilen kıraati, A'rec'den, A'rec ise Ebû Hureyre'den, Ebû Hureyre Übey b. Ka'b'dan, Übey b. Ka'b da Allah Rasûlü'nden (a.s.) almıştır. Böylece bir kıraat imamının kıraat olarak rivayet ettiği Kur'ân okuyuşu, dolaylı yollarla (aktarılan isnat zinciriyle) Allah Rasûlü'ne dayanmıştır. Netice olarak, kıraatlerin sonradan ortaya çıktığından bahsetmek yerine vahyin nüzulü ile kıraatlerin teşekkülünü iç içe gerçekleşen süreçler olarak değerlendirmek daha doğru görünmektedir.

### 2.5. Kıraatlerin Ayrı Ayrı Nazil Olması Meselesi

Kıraatlerin içtihadi olmayıp tevkîfi olduğunu ve tevatüren nakledildiğini kabul edenler, kıraatlerin hepsinin Allah katından nazil olduğunu ya da Allah tarafından öyle okunmasına izin verildiğini, aksinin mümkün olamayacağını söylemişlerdir.[74] Kıraatlerin müstakil olarak nazil olması, eldeki delillerin yetersizliğinden olsa gerek, kimileri tarafından uzak bir olasılık, hatta imkân dışı görünmüştür.[75] Ancak kanaatimizce yedi, on hatta daha fazla kıraatin ayrı ayrı nazil olmasını imkân dışı kabul edenlerin görüşlerinin dikkate alınır bir tarafı olmasa gerektir. Vahyin kendisini maddî âlemin ölçüleri ile tartışma konusu etmek ilk bakışta mümkün görünmezken inen vahyin teferruatı ile ilgili ileri sürülen değerlendirmelerin fazlaca tutarlı bir yönü görünmemektedir.

Nitekim İbnü'l-Cezerî, her kıraatin bir âyet mertebesinde olduğunu söylemiş, Hz. Peygamber'den (a.s.) sahih olarak nakledilenlerin tamamının kabul edilmesinin şart olduğunu, ümmetten hiç kimsenin reddetme hakkının bulunmadığını ve hepsine iman etmenin zorunlu olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Cezerî, kıraatlerin tamamının Allah katından nazil olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ona

74 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 104; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 51, 52; Muhamed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* Tunus: Dâru't-Tunusiyyeti li'n-neşr, 1984, I, 55, 56; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, Beyrut: Mektebü'l-islâmî, 1983, IV, 509; Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Semerkandî, *Bahru'l-ulûm,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993, I, 419.

75 Bkz. Salih Akdemir, "Kur'anın Toplanması ve Kıraati Meselesi", *Kur'ân Sempozyumu I*, Ankara, 1994, s. 29. Sözgelimi Hasan Elik'e göre Cebrâil'in hazreti Peygambere gelip önce "İkra'lâmestüm" sonra "İkra' lemestüm" demesi ilmi açıdan mümkün değildir. Bkz. Hasan Elik, "Kıraatlerin Kaynağı Problemi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 39.

göre her bir kıraat diğeriyle birlikte ele alındığında ayrı ayrı âyet niteliğinde olup tamamına iman etmek, içerdiği manalara hem ilmen hem de amelen tabi olmak gerekmektedir. Aralarında çelişki var zannıyla birini diğerine yeğleyip terk etmek doğru değildir.[76]

Aslında işin özüne, yedi, on ve daha fazla kıraat çerçevesi dâhilindeki okumaların birebir örneklerine bakıldığında bu okumalarda iki, nadiren de olsa, en fazla üç ihtimalin söz konusu olduğu görülecektir.[77] Sözgelimi {واتقوا الله الذي تسائلون به والأرحام}[78] âyetinde geçen ihtilaflı {والأرحام} kelimesi yedi kıraat imamı tarafından mansûb ve mecrûr olmak üzere iki şekilde okunmuştur. Burada yedi kıraatten değil, iki kıraatten söz edilebilir. Dolayısıyla kıraat imamlarının okuyuşları birebir incelendiğinde bir gurubun şu şekilde, öteki gurubun ise başka bir şekilde okuduğu ve sonuçta bu farklılıkların -tamamında olmasa da- ikiyle sınırlı kaldığı görülecektir. O halde öncelikle kıraatlerin ayrı ayrı nazil olması demek yedi, on ve daha fazla kıraatin nazil olması demek olmadığı gibi yedi ve daha fazla inzalden de söz edilmemektedir. Olsa olsa iki, nadiren üç inzalden söz edilebilir ki bu da uzak bir ihtimal değil, hele hele imkânsız hiç değildir. Hz. Ömer (r.a.) ile Hişâm b. Hakîm arasında yaşanan ve yukarıda aktarılan olayda Allah Rasûlü'nün (a.s.) her ikisinin okuyuşunun ardından da "Böyle nazil oldu." buyurması kıraatlerin ayrı ayrı nazil olduğunun en açık göstergesi olmalıdır. Görüldüğü gibi Allah Rasûlü (a.s.) Kur'ân'ı farkında olmayarak birbirinden farklı okuyan ve aralarında çıkan tartışma sebebiyle kendisine gelenlerden birinin okuyuşunu kabul edip diğerini inkâr etme yoluna gitmemiş, aksine her ikisinin okuyuşunu da kabul etmiş, kendisine öyle nazil olduğunu söylemiştir. Ayrıca o kıraatten ayrılmamasını emretmiş ve böylece her iki okuyuşu tasvip etmiştir.[79]

76 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 51, 52.

77 Bkz. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 259; Ebû Amr Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *et-Temhid lima fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd* (thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed b. Abdulkebîr el-Bekrî), Mağrib, 1967, VIII, 274; Alican Dağdeviren, "Kıraatlerin Kur'âniyyeti Meselesi", *II. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu*, Sakarya, 2003, s. 181-183.

78 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

79 Dânî, *el-Ahrufu's-seb'a*, s. 55. Hazreti Peygamberin (a. s.) kendisine taşınan ihtilaflı okuyuşlarla ilgili olarak muhataplarına, tartıştıkları ayetleri okuttuğu ve her ikisinin de okuyuşunu tasvip ettiği ile ilgili rivayetler için bkz. Dânî, *el-Ahrufu's-seb'a*, s. 53 vd.; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 106-108.

İbn Mücâhid, Fâtiha sûresindeki {مالك يوم الدين}[80] âyetinde geçen {مالك} kelimesinin {مَالِك} ve {مَلِك} okunuşuna yer verdikten ve ikisinin de gerekçelerini kısaca izah ettikten sonra her iki okuyuşun da Hz. Peygamber'den (a.s.) rivayet edildiğini söylemiştir.[81] Ebû Muhammed Hüseyn b. Mesûd el-Begavî (ö. 516/1122) bu noktada akla gelebilecek bazı ihtimalleri geçersiz kılmak için bütün harflerin (kıraatlerin) nas ile sabit olduğunu, hepsinin Allah tarafından Cebrâil aracılığı ile nazil olan Allah kelamı olduğunu söylemiş, yedi harf hadisinden yola çıkarak bütün harflerin (kıraatlerin) Allah tarafından nazil olduğunu vurgulamıştır.[82] Son dönem İslâm bilginlerinden Tâhir b. Âşûr da benzer düşüncelere yer vermiş, meşhur kıraatlerin bütün vecihlerinin Hz. Peygamber'den (a.s.) nakledildiği kesin olarak söylendiğinde daha fazla manaya delalet etmek üzere vahyin iki ya da daha fazla vecihle nazil olmasının ihtimal dâhilinde olacağını belirtmiştir. Yani Kur'ân lafızlarının Allah Teâlâ'nın muradına ihtimal verecek vecihlerde gelmesine bir engel bulunmadığını söylemiştir. Böylece kıraat âlimlerinin birçok vecihle okumalarını mana zenginliğine yormuş ve muhtelif kıraatlerdeki iki ya da daha fazla vechin iki ya da daha fazla âyet yerine geçtiğini belirtmiştir. Ömer b. Hattab ve Hişâm b. Hakîm arasında yaşanan olayı da delil göstererek kıraat farklılıklarının Hz. Peygamber'den (a.s.) varit olduğuna kesin olarak hükmetmiştir.[83]

Netice olarak, kıraatlerin tamamının Hz. Peygamber'den (a.s.) rivayet edildiği düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in (a.s.) vahyi, farklı lehçeleri kullanan Müslümanlara onların dil yapılarını dikkate alarak ilettiği düşünülebilir. Zira sahabe arasındaki okuyuş farklılığına dayalı ihtilaflardan bahseden rivâyetlerin neredeyse tamamında "Bana Peygamber böyle öğretti." ifadesi geçmektedir. Ancak bunun yanında Allah Rasûlü'nün de (a.s.) kendisine yansıyan ihtilaflı durumlarda tarafların okuyuşu için "İşte böyle nazil oldu." buyurduğu belirtilmektedir.[84] Buradan anlaşıldığına göre Kur'ân'ın Allah Rasûlü'ne (a.s.) tek bir surette nazil olması ve Allah Rasûlü'nün (a.s.) de kendisine nazil olan tekli okuyuş tarzını

80 Fâtiha, 1/4.

81 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 104.

82 el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, IV, 509.

83 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 55, 56.

84 Buhârî, Fedâil, 5; Buhârî, Kitâbu'l-husûmât, 4; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn, 273, 274; Ebû Dâvûd, Kitâbu's-salât, 355; Tirmizî, Fedâil, 9. Ayrıca Bkz. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 99, 10. dipnot.

farklı okuyuş tarzlarına dönüştürmesi veya halkın kendi lügatlarına göre dönüştürmesi söz konusu olmayıp bilakis her okuyuşun ayrı ayrı nazil olması ihtimali ağır basmaktadır. Çünkü Yunus sûresinin 15. âyetinde *"Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı beklemeyenler: Ya bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir! dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam. Çünkü Rabbime isyan edersem elbette büyük günün azabından korkarım."* buyurulmuştur. Hz. Peygamber'in (a.s.) Kur'ân'ı değiştirmesi veya muhataplarının dil yapısına dönüştürmesi söz konusu değildir. Bir değişiklikten ve dönüştürmeden söz edilecekse bu nüzûl sürecinde ve vahyi inzal edenin iradesi ve kontrolüyle gerçekleşmiştir.[85] O halde Hz. Peygamber (a.s.) kendisine nazil olan vahyin değişik formlarını (bir ayetin farklı okunuş şekillerini) ilâhî denetimle birine bir okunuş şekliyle, diğerine başka bir okunuş şekliyle öğretmiştir.

### 2.6. Kıraat-Yazı İlişkisi

Kur'ân kıraatleri hakkında içtihadi ve tevkîfî olmak üzere iki ana eğilimin varlığından söz edilmiş ve yaygın kanaate göre kıraatlerin ictihadî ve ihtiyârî olmayıp tevkîfî olduğu ve vahye dayandığı belirtilmişti. Vahiy kapsamından çıkarıldığı takdirde kıraatler için pek çok ihtimal mümkündür. Bu ihtimallerden birisi, kıraatlerin tamamen o günün yazı şekline bağlı olarak geliştiğidir.[86] Theodor Nöldeke (1836-1930), Ignaz Goldziher (1850-1921), Carl Brockelmann (1868-1956) Régis Blachère (1900-1973) gibi bazı müsteşriklere göre kıraat farklılıklarının sebebi, ilk devirde kullanılan yazı şeklinde hareke ve noktalamanın bulunmamasıdır.[87]

85 Kadı Ebûbekir b. Tayyib Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (thk. Muhammed İsâm el-Kudât), Beyrut-Amman: Dâru İbn Hazm, Dâru'l-feth li'n-neşr ve't-tevzî', 2001, I, 363.

86 Zira Arapça, gerek vahyin nazil olduğu dönemde ve gerekse sonraki yarım yüzyıllık dönemdeki yazım şekliyle farklı okuyuşlara imkân vermekteydi. Bir başka ifadeyle, Hz. Osman mushafında noktalama ve harekelemenin olmaması, farklı kıraatleri öğrenen ve Kur'ân'ı farklı şekillerde okuyan Müslümanların okumakta oldukları kıraatleri o mushafa muhalif olmamak şartıyla devam ettirmelerini sağlamıştı.

87 Ali Muhammed Nûri, *el-Ahkâmu'n-nahviyye ve'l-Kırââti'l-Kur'âniyye;* (Basılmamış Doktora Tezi), Riyâd: 1990, s. 107, 108.

Bu görüşün en önemli savunucularından biri Ignaz Goldziher'dir. Goldziher'e göre kıraat farklılıkları, Arap alfabesinin özelliğine, yazıda gösterilmeyen harekelere, metne ilave edilen tefsir mahiyetindeki izahlara, Allah ve resûlünü tazim mahiyetindeki ifadelere izin verilmemesine dayanmaktadır. Son dönem araştırmacılarından Afâf Hasânîn, bu ifadelerin gerçeği yansıtmadığını ve bu tür izahların yabancıların İslâm dini ile ilgili hususları bilmediklerini gösterdiğini söylemiş; *"Eğer Goldziher, Kur'ân'ın dilden dile nakledildiğini bilseydi kıraat farklılıklarını Arap hattına dayandırmazdı. Müslümanların Kur'ân hassasiyetlerini okuyup buna inansaydı onların Kur'ân metni ile izah mahiyetindeki ifadeleri ayırt edemeyeceklerini düşünmezdi."* demiştir.[88]

Kıraat farklılıklarını Arap yazısının o günkü özelliği ile irtibatlı olarak ele alanlara göre asıl önemli olan Kur'ân'ın lafzı değil manası ve ruhudur. Ancak bu düşünce, sonuçta vahyin eldeki farklı okuyuşlara ihtimal verecek yazılı kaynaklardan insanlar eliyle derlenip toplanmasına varmakta, bu ise vahye insanî müdahele anlamı taşımaktadır. Aynı zamanda Kur'ân manalarının beşer lafızlarıyla ifade edilmesi suretiyle Kur'ân'ın i'câzının sırrını ortadan kaldırmaktadır. Oysa Kur'ân'daki bir kelimenin okunuşu, yazı şeklinin ve Arapça kuralların mümkün gördüğü bütün alternatifleriyle okunamadığından farklı kıraatler, Kur'ân kelimeleri üzerindeki hareke ve noktalama eksikliğinden kaynaklanmamaktadır. Zira kıraat olarak kabul edilen okuyuşlar ancak rivayet yoluyla, dilden dile aktarılarak öğrenilen okuyuşlardır. Bunların dışında kalan okuyuşlar, kıraat kategorisinde değerlendirilmemektedir. İbnü'l-Cezerî'ye göre kıraat imamlarının Kur'ân kıraatlerini tahkik, basiret veya tevkîf olmaksızın naklettiklerini iddia eden kimse kıraat imamları hakkında büyük bir yanılgı içindedir.[89]

Kıraatlerin o günün yazı şeklinden, nokta ve hareke eksikliğinden kaynaklandığının kabul edilmesi birçok soruna yol açmaktadır. Bu kabul, en başta vahyin korunmuşluğu ilkesini geçersiz kılmakta, kıraatleri ve dolayısıyla vahyi tamamen insani zemine indirmektedir. Noktasız ve harekesiz kelimeler, insanların hayal güçlerinin elverdiği sayıda muhtemel okunuşlara imkân tanıdığı için çok sayıda kıraatin ortaya çıkmasına sebep olacak, bu da vahyin amacından sapmasına yol açacaktır. Ancak derinlemesine incelendiğinde işin aslının böyle olmadığı,

88 Dağdeviren, *Kıraatlerin Kur'âniyyeti Meselesi*, s. 180-192; Hasânîn, *Fi edilleti'n-nahv*, s. 63.

89 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 214.

kıraatlerin vahyin indiği ortam ve zamanda geçerli olan Arapça yazı şekliyle ilgili olmadığı açıkça görülmektedir. Bunun en açık göstergesi, mushafta aynı yazılan bir kelime ile ilgili bazı yerlerde farklı kıraatlere yer verilirken bazı yerlerde farklı bir okunuşa yer verilmemesidir. Zira eğer kıraat farklılıkları, yazı şeklinden kaynaklansaydı yazımı aynı olan bir kelime ile ilgili bir yerde bir türlü başka yerde başka türlü bir okunuş rivayet edilmezdi.

Konuyu bir örnekle izah etmek gerekirse; sözgelimi ''مالك'' kelimesinin mushaftaki yazımı aynıdır (ملك) ve Kur'ân'da birkaç yerde geçmektedir. Fâtiha suresinde {مالك يوم الدين} [90], Âli İmrân suresinde {قل اللهم مالك الملك} [91] ve Nâs suresinde {ملك الناس} [92] şeklinde geçmektedir. Âli İmrân suresinde geçen kelime ''مالك الملك'' şeklinde okunmuştur. Mana ve kelimenin yazılışı bakımından "ملك" şeklinde okunması mümkün olduğu halde öyle bir okuyuş rivayet edilmediğinden hiçbir kıraat âlimi buna kalkışmamıştır. Yine aynı şekilde ''مالك'' şeklinde okunması mümkün olduğu halde Nâs suresinde geçen kelime de ittifakla ''ملك'' şeklinde okumuştur. Çünkü rivayet ''ملك'' olarak okunmasını gerektirmiştir. Sadece Fâtiha suresinde geçen ''مالك'' kelimesi üzerinde farklı okuyuşlar söz konusudur. Kimileri ''ملك'' okurken kimileri ''مالك'' şeklinde okumaktadır. Her üç kelimenin yazımı aynı olduğu halde ikisinde ihtilaf olmayıp sadece birinde ihtilaflı okuyuşun olması, farklı okuyuşun yazım ve noktalamadan değil rivayetten kaynaklandığını göstermektedir.[93]

İfade edilen duruma dair pek çok örnek zikredilebilir. Mesela Kur'ân'da altı defa geçen {الصاعقة} [94] kelimesi her yerde aynı yazılmasına rağmen dördünde farklı bir kıraat söz konusu olmazken sadece birinde farklı okuyuşa yer verilmiştir.[95] Kur'ân'da üç defa geçen {سخرياً} [96] kelimesi ile ilgili de aynı durum söz

90 Fâtiha, 1/4.

91 *"(Resûlüm!) De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım!"* Âli İmrân, 3/26.

92 Nâs, 114/2.

93 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 104; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, I, 8; I, 470; X, 653; Abdulâl Sâlim Mekrem, Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-kırââti'l-Kur'âniyye,* Kuveyt: Camiatu Kuveyt, 1988, I, 7; II, 19; VIII, 281.

94 Bakara, 2/55, Nisâ, 4/153, Zâriyât, 51/44, Fussilet, 41/13 (iki defa), Fussilet, 41/17.

95 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 88; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, II, 177.

96 Mü'münûn, 23/110, Sâd, 38/63, Zuhruf, 43/32.

konusudur. Bu örneklerden anlaşılıyor ki kıraat farklılığının sebebi ya da sebeplerinden biri vahyin indiği ortam ve zamanda yaygın olan harekesiz ve noktasız yazım şekli değildir. Farklı kıraatler, sadece Rasûlullah'tan (a.s.) duyulan okuyuşlarla sınırlıdır. Kıraatlerin O'ndan duyulanın dışında yazı şekline veya bir nahiv kuralına göre şekillenmesi söz konusu değildir. Eğer ortada mutlak bir durum söz konusu olsaydı ve kıraatler noktasız, harekesiz yazı şeklinden kaynaklansaydı aynı şekilde yazılan bir kelimenin bütün okunuşları aynı olurdu.

Netice olarak söylenebilir ki, Arapçanın hattı, yazı şekline dair özellikleri kıraatlerin farklılaşmasına neden olmamıştır. Aksine Arapçanın yazım özellikleri sayesindedir ki Kur'ân'ın Osman mushaflarına yazımı esnasında noktasız ve harekesiz olarak kaydedilmesi sahih kıraatlerin tamamını şamil olmasını sağlamıştır. O halde temel sebep hat değildir. Aksi takdirde yazının müsait olduğu bütün okuyuşlara izin verilirdi. Ayrıca bu kıraatler daha mushaflar tedvin edilmeden önce rivayet edilmekteydi ve rivâyetler yoluyla yayılmaktaydı. Dahası mushaflar tedvin edilmeden ve Kur'ân cem edilmeden önce Kur'ân ezberlenmişti. Daha sonra mushaflar tedvin edildiğinde ise ne noktalama biliniyordu ve ne de harekeleme icat edilmişti. Dolayısıyla kıraatler, nakil ve zabıt/harekeleme ve noktalama sürecinden önce ortaya çıkmıştı ve bir kelimenin okunuşu mushaflarda görülene göre değil, rivayet ve nakle göreydi. Buna göre, rivayet asıl olup yazı ve şekil ona tabi olmuştur.[97]

### 2.7. Kıraat-Lehçe İlişkisi

Bir dilin tarihî, siyasî, sosyal ve kültürel nedenlerle değişik bölgelerde, zamanla ses, şekil ve kelime hazinesi bakımından önemli farklarla birbirinden ayrılan kollarından her birine lehçe denmiştir.[98] Geniş alana yayılan ve muhtelif guruptan insanlar tarafından konuşulan dillerin, dil birliklerini muhafaza etmeleri mümkün olmamış, bu tür dillerin kısa bir süre içerisinde farklı şubelere

97 Abduh Râcihî, *el-Lehecâtu'l-arabiyye fi'l-kırââti'l-Kur'âniyye,* İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmiıyye, 1996, s. 71; Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 11; Cündî, *es-Sırâ' I,* s. 154.

98 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu yay., 2005, lehçe md.

bölünmeleri, birbirinden ses, anlam, kural ve kelime hazinesi bakımından farklı dallara ayrılmaları kaçınılmaz olmuştur. Arap yarımadasında yaşayan Araplar da tek bir noktada toplanmayıp yarımadanın dört bir yanına dağılmışlardır. Arap yarımadası; Yemen, Hicaz, Tihâme, Necid ve Arûz olmak üzere beş kısma ayrılmış ve Yemen'de, Tihâme ve Hicâz'ın bir kısmında istikrar ve medeni hayat, Necid ve Arûz'da ise bedevi hayat hâkim olmuştur.[99] Bir başka ifadeyle kimileri yerleşik ve medeni hayat üzere yaşamlarını devam ettirirken kimileri de göçebe ve bedevi hayat üzere yaşamışlardır. Yaşam tarzlarındaki bu farklılık konuştukları dilde de tezahür etmiş, çöllerde yaşayan bedevilerle şehirlerde yaşayan medeni Araplar, dil bakımından birbirlerinden farklı olmuşlardır.[100] Sözgelimi bedevî kabileler, konuşma esnasında ağız yapısını zorlamayıp hızlı konuşmuşlar ve bu yüzden telaffuzda uzatmalara, ses birleştirmelerine çokça başvurmuşlardır. Öte yandan medenî kabileler, açık seçik konuşmaya, sesleri tam ve doğru çıkarmaya özen göstermişlerdir.[101]

Bir dil içinde farklı lehçelerin bulunmasının birçok sebebi olabilir. Ancak aynı dili konuşan insanlar arasındaki lehçe farklılıklarının sebepleri arasında coğrafi çevre, oldukça önemli bir etken olmuştur. Bir bölgede yaşayan insanların arasına giren dağlar, vadiler ve denizler, onları sadece fiziksel olarak birbirinden ayırmakla kalmamış, bilakis onların birçok yönden farklılaşmalarına yol açmıştır. Dile ait hususiyetler, işte bu farklılıklardan biri olmuştur. Buna ilave olarak göç, savaş ve benzeri sosyal olaylarla bulundukları yeri terk edip başka bölgelere yerleşen insanlar, zamanla önceden sahip oldukları dil mirasını bütünüyle koruyamayarak değiştirmişlerdir. Sözgelimi yerleşik hayata geçen ve tarımla geçinen insanların lehçeleri çölde yaşayıp göçebelikle, çobanlıkla geçinen insanların lehçelerinden farklılık göstermiştir. Yaşadıkları fiziksel hayatın zorluk ve kolaylıkları, aynı dili kullanan insanların o dili kullanış tarzlarına yansımıştır. İşte bu kullanış tarzı lehçe olarak tezahür etmiştir.[102]

99 Muhammed Riyâd Kerîm, *el-Muktedab fi lehecâti'l-arab,* Tanta: et-Türkî, 1996, s. 17-20.

100 Gâlib Fâdıl Matlabî, *Lehcetu Temîm ve eseruhâ fi'l-arabiyyeti'l-muvahhade,* Irak: Menşûrâtu vezârti's-sekâfeti ve'l-funûn, 1978, s. 30; Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, s. 88, 89.

101 Kerîm, *el-Muktedab fi lehecâti'l-arab*, s. 167; Râcihî, *el-Lehecâtu'l-arabiyye*, s. 133.

102 Muhammed Riyâd Kerîm bu sebepleri genişçe ele almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kerîm, *el-Muktedab fi lehecâti'l-arab*, s. 62-68; Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, s. 20.

Lehçe farklılıklarının temelinde yatan bir diğer sebep toplumsal yapıdır. Bir toplum içinde farklı sosyal statülerde yaşayan insanların yaşadıkları ortam, meşguliyet ve geçim alanları farklı olduğundan dilleri de cüzi farklılıklar içermiştir. Buna ilave olarak, aynı dili kullandığı halde ticaret, sanat ve tarım gibi farklı iş gurupları içinde hayatlarını sürdüren kabilelerin dilinin ana damardan farklı yönleri olacağı da muhakkaktır. Bu bakımdan medeniyet ve istikrar içinde yaşayan kabileler, dil bakımından bedevi kabilelerinden farklı olmuşlardır.[103] Arap yarımadası içinde hüküm süren en baskın dil olmasına rağmen kabileler halinde yaşayan Arapların dili, kimi zaman harekede kimi zaman da kelimede olmak üzere farklı kullanımları bünyesinde barındırmaktaydı. Kimi kabileler, bir kelimeyi telaffuz bakımından diğerinden farklı kullanırken kimileri bir kelimeyi bir manada öteki başka bir manada kullanmaktaydı.[104] Bunun yanında izhâr-idgam[105], hemzenin tahfif/teshil ve tahkiki[106], feth-imâle[107] gibi Arap lehçelerine özgü olgular bulunmaktaydı. Kabaca ifade edildiği üzere bu farklı kullanımlar, Arap dili içinde lehçe veya lügat olarak nitelendirilmekteydi. Bunlardan sözgelimi hemzenin tahkik veya teshil üzere telaffuz edilmesi olgusunu ele alan Mehdî Mahzûmî'ye göre hemzenin telaffuz bakımından özel bir gayret gerektirmesi Arap kabileleri arasında farklı tavırlara yol açmış ve kiminin tahkik kiminin teshil yoluna gitmesine neden olmuştur. Hemzenin tahkiki, bedevilik göstergesi iken teshili veya kelimenin hemzeden arındırılması, medeniyet göstergesi olarak kabul edilmiştir.[108]

Yukarıda zikredilen kabileler ve bu kabilelerin lehçeleri arasında kimileri öne çıkmıştır ki Kureyş lehçesi bu lehçelerin en önemlilerinden biridir. Kureyş lehçesi, Kur'ân'ın indiği ortamda hâkim lehçe olduğundan Kur'ân diline genel olarak Kureyş lehçesi hâkim olmuştur. Fakat bu durum diğer kabilelerin

103 Râcihî, *el-Lehecâtu'l-arabiyye*, s. 2.

104 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 243.

105 İzhâr-idgam kavramları ve örnekleri için bkz. Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruha fî ulûmi'l-arabiyye*, I, 88 vd.

106 Hemzenin tahfifi, tahkiki ve örnekleri için bkz. Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruha fî ulûmi'l-arabiyye*, I, 94 vd.

107 Feth ve imâle kavramları ve örnekleri için bkz. Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruha fî ulûmi'l-arabiyye*, I, 97 vd.

108 Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 180.

lehçelerinin dikkate alınmadığı anlamına gelmemelidir. Kureyş lehçesi, birçok merhalenin ardından oluşan örnek bir edebî lehçe olmakla beraber diğer Arap lehçelerinin hususiyetlerinin birçoğuna sahiptir ve bir bakıma Araplar arasında kullanılan ortak lehçe niteliğindedir. Bu itibarla Kureyş lehçesinin diğer kabilelerin dil özelliklerini dışta bırakıcı bir çizgide olmasından ziyade kapsayıcı ve bütünleştirici bir rol üstlendiği söylenebilir. Zaten Kur'ân'ın ağırlıklı olarak Kureyş lehçesi ile nazil olmasının sebebi de (dil açısından) bütün Arapları şamil olma hedefine matuftur.

İbn Cinnî, Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif lehçelerle indiğini izah etmek ve Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olduğu her lehçenin fasih olduğunu beyan etmek üzere {إنك ميِّتٌ وإنهم ميِّتون}[109] ve {أو من كان ميْتاً}[110] âyetlerinde geçen ve "ölü" anlamına gelen kelimenin hem {ميِّتٌ} ve hem de {ميْتٌ} şeklinde gelmesine dikkat çekmiştir.[111] İbn Cinnî'ye göre lehçelerin tamamı bütün farklılıklarına rağmen birer hüccettir. Kıyasın esnekliği bunu mümkün kılmaktadır. Mesela Hicaz lehçesi ما'nın amel etmesi konusunda hüccet iken Temîm kabilesinin lehçesi amel etmemesi konusunda hüccettir ve her ikisi de kıyas kabul eder. Çünkü her iki kabile de kıyas için birer örnektirler. Onun için daha layık olduğunu düşünerek bu iki lehçeden birini kabul edip diğerini reddetmek doğru değildir. Yapılması gereken, bu ikisinden birini tercih etmek ve tercih edileni (kullanarak) güçlendirmek, onun en güçlü/sağlam kıyas olduğuna inanmak ve onu kabul etmektir. Fakat birine dayanarak diğerini reddetmek mümkün değildir.[112]

Lehçelerin yapısı, hususiyetleri ve pratik düzlemdeki kullanımı ile ilgili ifade edilen bu bilgilerden sonra kıraatleri sünnet ve rivayetle sınırlandırmaksızın, mutlak olarak kabilelerin muhtelif lehçelerine bağlanıp bağlanamayacağı

109 Zümer, 39/30.

110 En'âm, 6/122.

111 İbn Cinnî, *el-Munsif*, II, 17. Kur'ân'ın muhtelif lehçelerle indiği görüşü ile ilgili olarak bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbü'l-hadîs*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003, I, 451; a.mlf., *Fedâil*, Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, tsz., s. 339; Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 241; Süyûtî, *el-İtkân*, III, 931-933.

112 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 10. Söz konusu kelimenin kullanımları için bkz. Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruha fî ulûmi'l-arabiyye*, I, 109. Benzer kullanımlar için bkz. Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruha fî ulûmi'l-arabiyye*, I, 142, 143.

meselesini ele alabiliriz. Abduh Râcihî, Hz. Peygamber'den (a.s.) rivayet edilen yedi harf hadisinin hicretten sonra, Medine'de söylendiği görüşüne istinaden kıraat farklılıklarının Mekke'de değil de Medine'de ortaya çıktığını söylemiştir. Râcihî'ye göre Mekke'deki Müslüman sayısı ile hicretten sonra Medine'deki Müslüman sayısı oldukça farklıdır. Mekke'de Kureyş lehçesi baskın iken Medine'deki Müslümanlar arasında farklı lehçelere göre yetişen Müslümanlar bulunmaktaydı. Bunların kendi lehçelerini değiştirmeleri ve dillerini Kur'ân'ın nazil olduğu Kureyş lehçesine alıştırmaları oldukça zordu. Bu sebeple kendi hususi dil alanlarında öğrendikleri alışkanlıklar, edindikleri tecrübelerden vazgeçip kısa süre içinde başkaca dil hususiyetlerini benimsemeleri beklenmemiştir. O yüzden farklı kıraatlerin zuhur etmesinin ardında lehçe farklılığı yatmaktadır.[113] Nitekim Taha Hüseyin de kıraatlerin Allah katından nazil olduğu ve tamamen vahye dayandığı, dolayısıyla bunu inkâr edenin kâfir veya fasık olacağına dair bir düşüncenin hâkim olduğunu, ancak bunun doğru olmadığını savunmuş, kıraatlerin temel olarak lehçeler arasındaki farklılıklardan kaynaklandığını iddia etmiştir.[114]

Fakat vahyin nüzûl sürecinde lehçelere ait hususiyetlerin kıraatlere yansıdığını kabul etmekle kıraatlerin temelinde tamamen lehçelerin yattığını kabul etmek birbirinden farklı şeylerdir. Sözü edilen süreçte kıraatler düzleminde tıpkı nahiv ve sarf gibi dile ait diğer hususiyetler esas alındığı gibi lehçeler de esas alınmıştır. Ancak burada işletilen süreç, insani düzeyde olmayıp ilâhî düzeyde olmuştur. İfade edilen duruma işaret etmesi bakımından Ömer b. Hattab (r.a) ile Hişâm b. Hakîm arasında yaşanan ihtilaf oldukça dikkat çekicidir. Daha önce de ifade edildiği üzere her ikisi de Kur'ân'ı Allah Rasûlü'nden (a.s.) öğrenmişlerdir. Muhtemeldir ki onlardan biri Rasûlullah'tan (a.s.) ihtilaf ettikleri âyetlerin bir lehçeye göre okunuşunu, diğeri başka bir lehçeye göre okunuşunu duymuş, her ikisi de o âyetlerin okunuşunu duydukları şekilde öğrenmişlerdi. Bu, onların kendi lehçelerinin dışında okuduklarını nakzetmez. Bir başka ifadeyle onlar Allah Rasûlü'nden (a.s.) kendi lehçelerinin dışında başka bir lehçenin okunuşunu öğrenmiş olabilirler. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimelerin tamamı farklı farklı

113 Daha geniş bilgi için bkz. Râcihî, *el-Lehecâtu'l-arabiyye*, s. 68, 69.

114 Hüseyin, *Fi'l-edebi'l-câhilî,* s. 95, 96.

lehçelerle nazil olmamış, aksine Kureyş lehçesi merkezde olmakla birlikte bazı kelimeler, hâkim lehçenin dışındaki lehçelere göre nazil olmuştur. Sahabe ise onları kendi lehçesi ile örtüşüp örtüşmediğine, lehçesine uyup uymadığına bakmaksızın duyduğu gibi ezberlemiştir.[115] Burada karşılıklı bir ilişkinin olduğu ve bu karşılıklı ilişkinin sınırını vahyin belirlediği göze çarpmaktadır. Zira Allah Rasûlü (a.s.) vahyin tebliği esnasında lehçeleri dikkate almaktaydı. Ancak bu, tamamıyla lehçelerin vahye hâkim olduğu ve vahyin ne kadar lehçe varsa o kadar sureti olduğu anlamına gelmeyip sadece lehçelerin bazı hususiyetlerinin dikkate alındığı, bununla birlikte asıl belirleyici olanın Rasûlullah'ın (a.s.) tebliği olduğu anlamına gelmektedir.

Muhammed Muhtar da Ebû Amr kıraatinin Temim lehçesiyle iç içe olduğunu vurgulamış, kıraatlerin lehçe merkezli olup olmadığıyla ilgili olarak Ebû Amr'ın okuyuş tercihlerini Arapların kullanımına göre şekillendirdiğini, ancak bunun yanında büyük hürmet gösterdiği kıraat rivâyetlerinde ise herhangi bir değişikliğe gitmediğini ifade etmiştir.[116] Netice olarak söylemek gerekirse, kıraatlerle Arap lehçeleri arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu muhakkaktır. Ancak buradaki ilişki, ilâhî denetim altında devam eden bir ilişki olup nüzûl sürecinde lehçelerin, dile ait hususiyetlerin dikkate alınması, farklı kullanımların görmezden gelinmemesi şeklinde tezahür etmiştir. Arap dilinin lehçelerine ait olgulardan birkaçına yer vererek bu meseleyi örnekler üzerinden ele alabiliriz.

Lehçelere ait özelliklerden biri olan idgam-izhâr uygulamasından söz edecek olursak; muzaaf fiilin sonu sakin olduğunda Hicaz halkı, fiilin sonundaki harfleri ayırır ve "إنْ تضارِرْ، إن تستعدِدْ أستعدِدْ، أردد الرجل" derler. Ancak Temim kabilesi, tıpkı iki harekeli harfi idgam ettikleri gibi meczum harfi idgam ederler ve "رُدَّ، فِرَّ، عضَّ" derler. {ومن يرتدِدْ منكم}[117] kıraatinde sondaki aynı harflerin ayrılması Hicaz lügatine, şeddeli ve idgamlı okunması ise Temîm lügatine göredir.[118] Sözü edilen âyet; İbn Kesîr, Âsım, Ebû Amr, Hamza ve Kisâî tarafından

115 Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 29.

116 Muhtar, *Târihu'n-nahv*, s. 59.

117 Mâide, 5/54.

118 Şâhîn, *Eseru'l-kırâât*, s. 76.

{من يرتدَّ منكم} şeklinde idgamlı ve şeddeli okunurken, Nâfî, İbn Âmir ve Ebû Cafer tarafından {ومن يرتدِدْ منكم} izharlı okunmuştur.[119] Söz konusu kelime Kur'ân'da dört yerde geçmektedir. {قبل أن يرتدَّ} [120] âyetinde mansûb, {و من يرتَدِدْ منكم عن دينه} [121] âyeti ile {من يرتَدَّ منكم عن دينه فسوف} [122] âyetinde meczum, {لا يرتَدُّ إليهم طرفهم} [123] âyetinde ise merfu olarak geçmektedir. Ahfeş, {و من يرتَدِدْ منكم عن دينه} âyetini ele alırken bu okuyuşu Hicaz halkının kullanımıyla, {من يرتَدَّ منكم عن دينه فسوف} âyetindeki okuyuşu ise belirli bir sınırlamaya tabi tutmaksızın Hicaz halkının dışındaki Arapların kullanımıyla izah etmiş, diğer kullanımın daha yaygın olduğunu söylemiştir.[124]

Lehçelere ait olgulardan "hemzenin tahkik ve teshil ile okunması" uygulamasına bakıldığında; hemzenin tahkik ile okunması Temîm lehçesine ait bir hususiyet olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan Kureyşliler'in hemzeyi ya hazfettikleri ya teshil yoluna gittikleri ya da med harfine çevirdikleri konusunda

119 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 380; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, II, 218. Mehdî Mahzûmî de benzer duruma işaret ederek Basralılar'dan Ebû Amr, Kûfeliler'den Hamza ve Kisâî gibi kimi kıraat imamlarının idgamı tercih ettiklerini kimilerinin de izharı tercih ettiklerini söylemiş, bunu da yetiştikleri Irak çevresiyle irtibatlandırmıştır. Zira Irak coğrayfası idgamı izhara tercih eden Temîm ve Esed gibi kabilelerin hâkim olduğu coğrafyadır. Bu itibarla Temîmliler idgamı tercih edip (ردّ, مدّ) derken Hicazlılar izharı tercih edip (ارْدُدْ, امْدُدْ) demişlerdir. Mehdi Mahzûmî Kûfeliler'in, çoğunluğunu Temîm ve Esed kabilelerinin oluşturduğu Irak coğrafyasında hâkim olan Arap lehçelerinden etkilendiklerini ve hükümlerinin çoğunda bu kabilelerin kullanımlarını dikkate aldıklarını söylemiş, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerinde idgamı tercih etmelerinin sebebinin Temîm ve Esed kabilelerinin idgamı tercih emeleri olduğunu söylemiştir. Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 175.

İzhâr, nispeten istikrar ve medeniyetin hâkim olduğu Hicâz çevresine nispet edilmiştir. Hicâz bölgesinde yaşayan insanlar, konuşurken tane tane konuşmaya, seslerin hakkını tam olarak vermeye ve sesleri birbirine karıştırmamaya özen gösterirler. Kureyş, Sakîf, Kinâne, Ensâr ve Hüzeyl kabileleri İzhâr'ı tercih eden kabilelerdir. Bkz. Kerîm, *el-Muktedab fi lehecâti'l-arab*, s. 172.

120 Neml, 27/40.

121 Bakara, 2/217.

122 Mâide, 5/54.

123 İbrâhim, 14/43.

124 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 184.

neredeyse icmâ edilmiştir.[125] {فقاتلوا أئمة الكفر}[126] âyetinde geçen {أئمة} kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr ve Nâfî أَيِمَّةَ şeklinde okurken Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî أئمة şeklinde okumaktadır.[127] Burada dikkat çeken nokta, Ebû Amr'ın kıraatidir. Temîm lehçesine ait kullanımları esas kabul eden Ebû Amr'dan hemzeyi tahkik ile okuması beklenirken Kureyş lehçesinin tavrını dikkate alması ve Kur'ân'da bu kelimenin geçtiği bütün yerlerde tahkik ile okuyuştan kaçınması kıraatlerin rivayet esaslı olduğu sonucunu teyit eden bir durum olarak değerlendirilebilir. Kıraatlerin esasında rivayet değil de lehçe olsaydı Ebû Amr, kendi lehçesi olan Temîm lehçesinin kullanımını dikkate alır ve Kur'ân'da muhtelif yerlerde geçen söz konusu kelimeyi hemzenin tahkikiyle okurdu.[128] Ancak Ebû Amr, kıraat tercihinde Hz. Peygamber'den (a.s.) nakledilene sadık kalma, ona sımsıkı tutunma ilkesini daima göz önünde bulundurmuştur. Onun Asmaî'ye söylediği şu sözler bu duruma açıkça işaret etmektedir: *"Eğer sadece bana okunduğu şekilde okumak zorunda kalmasaydım şurayı şöyle, burayı böyle okurdum."*[129] Görüldüğü gibi Ebû Amr kıraatler konusunda yeni bir şeyin icatçısı veya kâşifi değil, ancak önden gidenlerin bir takipçisi olmuş, bir başka ifadeyle Rasûlullah'tan (a.s.) rivayet edilene sımsıkı tutunmuştur.

Lehçelerle ilgili idgam-izhâr, tahkik-teshil uygulamalarının dışındaki kullanımların bazılarına yer verecek olursak sözgelimi Hûd sûresinin 105. âyetini İbn Kesir, Nâfî, Ebû Amr ve Kisâî {يومَ يأتي لا تكلمُ نفسٌ} şeklinde; Âsım, İbn Âmir ve Hamza ise {يومَ يأتِ لا تكلمُ نفسٌ} şeklinde okumuştur.[130] Zeccâc, bu âyeti

125 Enîs, Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye, s. 67. Mehdî Mahzûmi'ye göre hemzenin telaffuz bakımından özel bir gayret gerektirmesi, Arap kabileleri arasında farklı tavırlara yol açmış ve kiminin tahkik, kiminin teshil yoluna gitmesine neden olmuştur. Bunda toplumsal şartların ve başka toplumlarla iç içe olmanın tesiri olmuştur ki kimi kabileler medeni hayatın tesirindeyken kimileri de bedeviliğin tesiri altındaydılar. Netice olarak, hemzenin tahkiki, bedevilik göstergesi teshili veya kelimenin hemzeden arındırılması medeniyet göstergesi sayılmıştır. Bkz. Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 180.

126 Tevbe, 9/12.

127 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 312.

128 Zâhid, *en-Nahviyyûn*, s. 111. Yine {وقالت هَيتَ لك} Yusuf/23 âyetinde geçen هيت kelimesini İbn Kesîr هَيتُ, Nâfî ve İbn Âmir هِيتَ, (Hişam b. Ammâr rivayetine göre İbn Âmir هئتُ), Âsım, Ebû Amr, Hamza ve Kisâî ise هَيْتَ لك şeklinde okumuştur. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 347.

129 Şâhîn, *Eseru'l-kırâât*, s. 86.

130 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 339.

ele alırken nahivcilerin ilk kıraati tercih ettiklerini, ancak mushafın ve kıraat imamlarının ikinci kıraat üzere birleştiklerini söylemiş, ardından ikinci kıraati kastederek Hüzeyl kabilesinin ي'ların hazfine çok başvurduğunu belirtmiştir. Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed'den Arapların ي'ları hazfederek "لا أدْرِ" dediklerini nakletmiştir. Sonra da nahiv açısından ي'ların hazfedilmemesi gerektiğini, ancak kıraat söz konusu olduğunda kıraat imamlarının icmâsı ile birlikte mushafa tabi olmaktan başka çıkar yol olmadığını vurgulamıştır.[131] Yine {يومَ تأتي كلُّ نفسٍ}[132] âyetinde de benzer durum geçerli olduğu halde kıraatle ilgili eserlerde bu âyetle ilgili kıraat farklılığına yer verilmemiştir. Bir âyette farklı bir okuyuş söz konusu iken aynı şartlara sahip olan başka bir âyette farklı bir kıraate yer verilmemesi, kıraatlerin insani zemine indirgenemeyeceği, sürecin ilâhî denetimle geliştiği fikrini güçlendirmektedir. Bununla birlikte Kur'ân ve kıraatlerinin bazen üst dilin hususiyetlerine sahip Kureyş lehçesini bazen de bölgesel özelliklere sahip diğer lehçeleri esas aldığı da söylenebilir.

{إن الله لا يستحْي أن يضرب مثلا}[133] âyetinde geçen لا يستَحْي kelimesini İbn Kesîr, İbn Muhaysın ve Ya'kub {لا يستَحِى} şeklinde okumuşlardır.[134] Üzerinde ihtilaf edilen fiilin استحيا _ يستَحْي şeklindeki kullanımı, Hicaz lügatına ait iken استحى _ يستَحى kullanımı, Temîm lügatına aittir.[135] Kıraat âlimlerinden Mekkeli İbn Kesîr ve Mekkeli, Kureyş kabilesine mensup İbn Muhaysın'ın okuyuşlarında Temîm lügatına ait bir kullanıma yer vermeleri kıraatlerin rivayet ve nakil esaslı olduğunu gösteren en açık örneklerden biridir. Zira her iki kıraat imamı da kıraatlerinde kendi lehçelerine muhalif okuyuşlara yer vermişlerdir. Aktarılan örneklerden yola çıkarak denilebilir ki kıraatler, lehçelerin ferş-i hurûf çerçevesinde değerlendirilen kullanımlarını kapsayan örnekler içermekle ve bu lehçeleri dikkate almakla birlikte bütünüyle lehçeler tarafından şekillenmemiştir ve süreç daima ilâhî denetim dâhilinde ilerlemiştir.

131 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 77.

132 Nahl, 16/111.

133 Bakara, 2/26.

134 Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, I, 200.

135 Ahmed Alemüddin el-Cündî, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nühât VI", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 38, Kahire: 1976, s. 94. Lehçelere ait hususiyetlerle ilgili olarak bkz. Râfiî, *Târihu âdabi'l-Arab*, II, 50.

### 2.8. Yedi Harf ve Yedi Kıraat

Kıraatler söz konusu edilirken mutlaka ele alınan ve tartışılan konulardan biri de yedi harf konusudur. Hz. Peygamber'in (a.s.) Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair hadis-i şerifi etrafında şekillenen bu tartışmalar, gerek kıraatlerle ilgili eserlerde gerek tefsirlerde ve gerekse sözü edilen hadisi aktaran hadis kitaplarının şerhlerinde çokça yer tutmaktadır. Bu tartışmaları ayrıntılarıyla ele almak, çalışmamızı ana mecrasından uzaklaştıracağından kısaca temas etmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Öncelikli olarak ifade edilmesi gereken nokta şudur: Hicri 324 senesinde vefat eden İbn Mücâhid'in tasnifi sonrası meşhur olan yedi kıraat ile hadiste zikredilen yedi harfin birbirinden farklı şeyler olduğu konusunda ittifak edilmiştir. Buna göre yedi harf, yedi kıraat değildir.[136] O halde yedi harf ile kastedilen nedir?

Taberî, yedi harfi; aynı manada olup farklı lafızlarla ifade edilen yedi vecih ile izah etmiştir. Taberî'ye göre yedi harf ile ilgili rivâyetlerden açıkça anlaşılan, farklı yedi harf هلم ve تعال gibi aynı anlama gelen farklı lafızlardır. Yoksa farklı hükümleri gerektiren farklı manalar değildir.[137] Taberî, yedi harfin Hz. Osman'ın (r.a) emriyle tek bir harfe düşürüldüğü kanaatindedir. Buna göre Hz. Osman, insanlara ellerinde bulunan nüshaları yakmalarını emretmiş ve insanlar da Hz. Osman'a itaat edip gereğini yapmışlardır. Sonrasında ise vahyin nüzûl sürecinde, Hz. Ebûbekir (r.a) ve Hz. Osman zamanlarında olduğu gibi yedi harfle okunan bir Kur'ân değil bütün ümmetin okuyacağı tek bir harf kalmış, diğer altı harf terk edilmiştir. Taberî, artık Müslümanlar için diğer altı harfin değil de şefkat ve nasihat ehli imamlarının seçtiği bir harfin okunmasının mümkün olacağını söylemiştir.[138]

136 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 37, 38.

137 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire: Dâru hicr, 2001, I, 45. Taberî'nin bu görüşünü kimileri kabul etmiş kimileri bu görüşe itiraz etmiştir. Bkz. Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 20 vd.

138 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 58, 59.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) göre ise yedi harften kastedilen, Arapların lehçelerinden biridir. Yoksa yedi harften, her bir harf için yedi vechin olması kastedilmemiştir. Zaten bu duyulmuş da değildir. Aksine bu yedi lehçe Kur'ân'da dağınık bir haldedir. Buna göre Kur'ân'ın bir kısmı Kureyş bir kısmı Hüzeyl bir kısmı Hevâzin lehçesine göre bir kısmı Yemen halkının lehçesine göre nazil olmuştur.[139] Ebû Hâtim Sicistânî'ye göre de yedi harf ile kastedilen, Arap kabilelerin lehçeleridir. Yedi harf, Arap lehçelerinden yedi lehçe demektir. Zira Kur'ân Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rebîa, Hevâzin ve Sa'd b. Bekir lehçesine göre nazil olmuştur.[140] Her harfin yedi lehçeye göre gelmesi şart değildir. Aksine her harfte bir, iki, üç veya daha fazla vechin gelmesi mümkündür ve bazı kelimeler yedi harfe göre gelmiştir. Sözgelimi {أُفٍ} [141] kelimesi yedi vecihte gelmiştir.[142] Ebû Amr İbn Abdilberr, Kur'ân'ın harf, kelime ve âyetlerinin tamamının yedi harfe göre okunmasının caiz olmayacağı üzerinde icmâ edildiğini, bunun mümkün olmadığını, ayrıca Kur'ân'da yedi vecih üzere okunması muhtemel olan kelimenin çok az olduğunu belirtmiştir.[143] Hadiste zikredilen yedi harften yedi lehçenin kastedilmediğini, aksine mana itibariyle birbirine yakın olup lafzen birbirinden farklı yedi vechin kastedildiğini söyleyerek yedi harfi manaya hamletmiştir. Hişâm b. Hakîm ve Hz. Ömer'in (r.a.) aynı kabileden olmaları ve aynı lügatı kullanmalarına rağmen ihtilafa düşmelerini buna delil getirmiştir.[144] Ebû Amr ed-Dânî'ye göre yedi harfteki ihtilaflar çeşitlilik ve farklılıktan kaynaklanan ihtilaflardır. Yoksa tezat veya çelişki kaynaklı ihtilaflar değildir. Çünkü Allah'ın kitabında tezat ve çelişkinin olması imkânsızdır.[145]

İbn Kuteybe, kıraatlerdeki ihtilaf şekillerini inceledikten sonra bu ihtilafların yedi şekilde/türde cereyan ettiğini tespit etmiştir. İbn Kuteybe'nin zikrettiği kıraatlerdeki ihtilaf türleri şunlardır:

139 el-Herevî, *Garîbü'l-hadîs*, I, 451; a.mlf., *Fedâil*, s. 339; Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 241.

140 Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 248.

141 İsrâ, 7/23.

142 Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 257.

143 Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, s. 259; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, VIII, 274.

144 İbn Abdülber, *et-Temhîd*, VIII, 281.

145 Dânî, *el-Ahrufu's-seb'a*, s. 52.

**a.** Kıraatteki ihtilaf, kelimenin ya sadece i'râbında veya sadece harekesindedir. Yazıdan anlaşılmayacak şekilde olup manayı değiştirmez. {هؤلاء بناتي هن أطهرُ} {هن أطهرَ لكم} şeklinde veya {لكم} [146] âyetinin {وهل نُجازي إلا الكفورَ} [147] âyetinin {وهل يُجازَى إلا الكفورُ} şeklinde {ويأمرون الناس بالبُخل} [148] âyetinin {بالبَخل} şeklinde {فنظرةٌ إلى مَيْسَرةٍ} [149] âyetinin {ميْسُرةٍ} şeklinde okunması bu türdendir.

**b.** Kıraatteki ihtilaf, kelimenin hem i'râbında hem de harekesindedir. Yazıdan anlaşılmayacak şekilde olup manayı değiştirir. {ربَّنا باعِدْ بين أسفارِنا} [150] âyetinin {ربُّنا باعَدَ بين أسفارِنا} şeklinde, {إذ تَلَقَّوْنَه بألسنتكم} [151] âyetinin {تلِقُونَه} şeklinde, {وادَّكَرَ بعد أُمَّةٍ} [152] âyetinin {بعد أَمَهٍ} şeklinde okunması buna örnektir.

**c.** Kıraatteki ihtilaf, kelimenin i'râbında değil de sadece harflerindedir ve yazıdan anlaşılmayan bu ihtilaf, manayı değiştirir. {وانظُرْ إلى العظامِ كيف نُنْشِزُها} [153] âyetinin {كيف نُنْشِرُها} şeklinde, {حتى إذا فُزِّعَ} [154] âyetinin {فُرِّغَ} şeklinde okunması buna örnektir.

**d.** Kıraatteki ihtilaf, yazıdan anlaşılmakla beraber bu ihtilaf manayı değiştirmez. {إنْ كانت إلا صيحةً} âyetinin {زيقةَ} [155] şeklinde, {كالعهن المنفوش} âyetinin ise {كالصوف} [156] şeklinde okunması gibi.

**e.** Kıraatteki ihtilaf, yazıdan anlaşılmakla beraber bu ihtilaf manayı değiştirir. {وطلعٍ منضودٍ} [157] âyetinin {وطلحٍ} şeklinde okunması gibi.

**f.** Kıraatteki ihtilafın takdim ve tehirde vuku bulmasıdır. {وجاءتْ سكرةُ الموتِ بالحق} [158] âyetinin {وجاءت سكرةُ الحق بالموت} şeklinde okunması gibi.

146 *"İşte şunlar kızlarımdır (onlarla evlenin); sizin için onlar daha temizdir."* Hûd, 11/78.

147 *"Biz nankörden başkasını cezalandırır mıyız!"* Sebe, 34/17.

148 Nisâ, 4/37, Hadîd, 57/24.

149 Bakara, 2/280.

150 *"Ey Rabbimiz! Aralarında yolculuk yaptığımız şehirlerin arasını uzaklaştır dediler."* Sebe, 34/19.

151 Nûr, 24/15.

152 Yusuf, 12/45.

153 *"Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyoruz!"* Bakara, 2/259.

154 Sebe, 34/23.

155 Yâsin, 36/29, 33.

156 Kâria, 101/5.

157 Vâkıa, 56/29.

158 Kâf, 50/19.

**g.** Kıraatteki ihtilafa noksanlık ve ziyadenin yol açmasıdır. {وما عملته أيديهم}[159] âyetinin {وما عملت أيديهم} şeklinde, {إن الله هو الغني الحميد}[160] âyetinin ise {إن هذا أخي الغني الحميد} şeklinde okunması kıraatteki eksikliğin yol açtığı ihtilafı {إن الساعة آتيةٌ أكاد أخفيها من نفسى فكيف أُظهِرُكُمْ} ile {له تسعٌ وتسعون نعجةً أنثى}[161] {عليها}[162] âyetinde geçip resmi mushafta olmayan fazlalıkların yol açtığı ihtilafı göstermektedir.[163]

Yedi harf ile ilgili hadisler, incelendiğinde kapsamı ne olursa olsun, yedi harfin vahyin daha geniş kitlelere ulaşma, Arapçanın vecihlerinden hiçbirini dışarıda bırakmama gayesiyle ümmete verilen bir ruhsat olduğu görülecektir. Vahyin ilk muhatapları çok geniş bir alana hâkim olan Arap dilini konuşmaktaydılar. Bu bakımdan vahyin, Arap diline ait hususiyetlerden sadece birini merkeze alıp diğerlerini dışlaması vahyin gayesiyle bağdaşmayacağından merkezdeki dil/lehçe ilâhî denetimle diğer lehçelere ait hususi kullanımlara dönüştürülmüştür. Merkeze alınan Kureyş lehçesini, dilimizin İstanbul Türkçesiyle bir tutup diğer lehçeleri dilimizdeki yerel kullanımlarla eşleştirecek olursak İstanbul Türkçesiyle ifade edilen bir durumun taşrada dillendirilmesi halinde yerel ifadelere dönüşeceği nasıl bir vakıaysa genel olarak Kureyş lehçesiyle nazil olan vahyin diğer lehçelerle ifade edilmesi halinde değişikliğe uğrayacağı da bir vakıadır. Fakat bu muhtemel değişiklik bireysel tercihlere bırakılmamış, vahyin hem geniş kitlelere ulaşması hem de aslını muhafaza etmesi ancak ilâhî denetimle ve yedi harf ruhsatıyla sağlanmıştır.

Her kavmin kendi lügatına, alıştıkları lügata göre okumaları emri Allah'ın kullarına sağladığı bir kolaylıktır. Sözgelimi Hüzeyl kabilesine mensup biri {حتى حين}[164] ifadesini {عتى حين} şeklinde okur. Çünkü söz konusu kelimeyi böyle kullanmakta ve böyle telaffuz etmektedir. Esed kabilesine mensup biri de

159 Yâsin, 36/35.

160 Lokmân, 31/26, Fâtır, 35/15, Hadîd, 57/24, Mümtehine, 60/6.

161 *"Bu, kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var."* Sâd, 38/23.

162 Tâhâ, 20/15.

163 İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*, s. 36-38. İbnü'l-Cezerî'nin yedi harfe yönelik getirdiği izah da bu çerçevededir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 26, 27. Ebû'l- Fazl er-Râzî'nin yedi harfle ilgili izahı için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 27.

164 Yusuf, 12/35.

{تِعلمون} diye okur ve {تَسودُّ وجوهٌ} [165], {ألَمْ إعْهد إليكم} [166] der. Temîmli, hemzeli okuyuşu tercih ederken Kureyşli, hemzesiz okuyuştan yanadır. Eğer bu kabilelerden çocukluklarından beri kullanageldikleri lehçelerini terk edip başka bir lehçeye geçmeleri istenseydi bu, onlara çok zor gelirdi.[167] Bu noktada akla gelebilecek bazı ihtimalleri geçersiz kılmak için yedi harften, her kavmin tevkîfîliği dikkate almaksızın kendi lehçesine göre istediği gibi okuyabileceğinin kastedilmediği, bilakis bütün harflerin nas ile sabit olduğu ve hepsinin Allah tarafından Cebrâil aracılığı ile nazil olan Allah kelamı olduğu görüşü yeniden hatırlatılmalıdır.[168]

Sahabenin (r.a) duydukları kıraatlerden kendi lehçelerine uyanını seçtikleri ifade edilmiştir. Fakat ifade edilen ruhsatın kontrolsüz bir süreçte ilerlediği düşünülmemeli ve kıraatlerin merciinin Rasûlullah'tan (a.s.) rivayet ve nakil olduğu unutulmamalıdır. Bir başka ifadeyle bir kimsenin istediği gibi kendi lehçesine göre okuması söz konusu değildir. Eğer böyle olsaydı kıraatlerde Rebîa ve Mudar lehçesindeki "keşkeşe"[169], Kays ve Temîm lehçesindeki "anane"[170], Hüzeyl lehçesindeki "fahfaha"[171] gibi Arapların lehçelerine özgü olan ve fasihlerin titizlikle sakındıkları kusurlar bulunurdu.[172] Sahabe, o kadar fesahat ve belağat ehli kimseler olmalarına ve istedikleri her türlü manayı en güzel, en etkili lafız ve üsluplarla ifade edebilmelerine rağmen lafızlarıyla ibadet ettikleri, hükümleriyle

165 Âli İmrân, 3/106.

166 Yâsin, 36/60.

167 İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*, s. 39.

168 Beğavî, yedi harf hadisinden yola çıkarak bütün harflerin/kıraatlerin Allah tarafından nazil olduğunu vurgulamıştır. Bkz. el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, IV, 509; Bâkıllânî, *el-İntisâr,* I, 363.

169 Keşkeşe: Bir görüşe göre müennes zamir olarak kullanılan ك harfinin ش harfine dönüştürülmesi, bir görüşe göre de müennes zamir olarak kullanılan ك harfinin ش harfinin ilave edilmesidir. Birinci görüşe göre keşkeşe; عليكِ ve إليكِ denilecek yerde عليش ve إليش demek, ikinci görüşe göre ise عليكش ve إليكش demektir. Birinci görüş Sîbeveyh'e, ikinci görüş ise Zemahşerî ve İbn Yaîş'e aittir. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* IV, 109; Müberred, *el-Kâmil*, III, 765; Matlabî, *Lehcetu Temîm*, s. 106, 107.

170 Anane: Hemzenin kimi durumlarda ع harfine dönüştürülmesidir. أن denilecek yerde عن demek gibi. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 11; Matlabî, *Lehcetu Temîm*, s. 86.

171 Fahfaha: Daha çok Hüzeyl kabilesine nispet edilen ve ح harfinin ع şeklinde telaffuz edilmesi kullanımına denir. "اللحم الأحمر أحسن من اللحم الأبيض" cümlesi Hüzeyl lehçesine göre "اللعم الأعمر أعسن من اللعم الأبيض" şeklindedir. Bkz. Enîs, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, s. 95 Yusuf suresinde geçen {حتى حين} ifadesinin İbn Mesud'a nispet edilen {عتى حين} okuyuşu bu çerçevede değerlendirilmiştir.

172 Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 25.

hayatlarını tanzim ettikleri Kur'ân söz konusu olduğunda Kur'ân'ın maksadını ifade etme hususunda fesahatlerine ve belağatlerine güvenmemişlerdir. Çünkü bütün vecihleriyle Allah katından inen Kur'ân karşısında ne fesahatlerinin ne de dil selîkalarının bir hükmü olmuştur. Tek geçerli olan ve sürecin sağlıklı bir şekilde yürümesini sağlayan güç, ilâhî denetimdir. Vahyin ilk muhatapları, bu ilâhî denetimle ortak bir dil oluşuncaya kadar kontrol altında tutulmuştur.

Belirtildiği üzere yedi harf, bir ruhsattır ve bir zaruret dolayısıyla verilmiştir. Bu zaruretin ortadan kalkmasıyla birlikte ruhsat da ortadan kalkmıştır. Bu ruhsat, çok azı hariç okuma yazma bilmeyen insanların Kur'ân'ı başkalarından öğrenme konusundaki acziyetlerinden dolayı verilmiştir. Onun için kendilerine has bir lehçesi olanların, dillerini başkalarının lehçesine dönüştürmeleri onlara çok zor gelecekti. Şayet kendilerinden bu istenseydi ancak büyük meşakkatler sonunda buna hazır hale geleceklerdi. Bu bakımdan, onlara aynı manaya gelen farklı lafızlar konusunda genişlik tanınmıştır. Bu, aralarından yazı yazmayı bilenlerin çoğalmasına ve dilleri Allah Rasûlü'nün (a.s.) diline yatkın hale gelene kadar böyle devam etmiştir. Ancak daha sonra lafza bağlı kalarak okuma başlamış, artık lafzın hilafına bir okuyuşa imkân tanınmamış, Kur'ân tek harf üzere okunmaya başlanmıştır.[173]

### 2.9. Kıraatlerde Tercih

Bir kıraatin diğerine göre daha iyi olduğunu söylemek nasıl izah edilmelidir? Bütün kıraatlerin vahiy yoluyla geldiği kabul edildiği takdirde kıraatlerden birinin diğerinden şu veya bu sebeple daha iyi olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu mesele, imani bir mesele olarak mı ele alınmalıdır? Meselenin gü-

173 İbn Abdülber, *et-Temhîd*, VIII, 294. İbn Kuteybe de yedi harf olgusunun bir zarurete binaen verilmiş ruhsat olduğunu ifade etmiş, bu zarureti Arap dilinin özelliğiyle irtibatlandırmıştır. İbn Kuteybe'ye göre eğer bütün bu kabilelere, hayatları boyunca konuşup anlaştıkları dillerini-lehçelerini terk etmeleri emredilseydi, kuşkusuz bu onlar için çok zor olacak ve bu zorluk, oldukça uzun bir zaman zarfında aşılacaktı. İşte bu yüzden, engin rahmet ve lütuf sahibi olan Allah, onlara dil konusunda kolaylık gösterdi ve vahyettiği dinî mesajı Hz. Peygamber'in (a. s.) diliyle gönderme kolaylığı sağladığı gibi kıraat konusunda da onlara tasarrufta bulunma hakkı tanımayı diledi. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*, s. 39, 40.

nümüzde oluşmuş zihin yapısı bakımından doğru olarak değerlendirilmesi ne derece mümkündür? Bu kısımda bu mesele ele alınacaktır.

Kıraatler, başta tefsirciler ve nahivciler olmak üzere birçok bilgin tarafından ele alınmıştır. Nahivciler, kendi ekollerinin görüşlerini teyit etmek üzere sarf ve nahiv açısından irdeleyerek bir kıraati başka bir kıraate tercih etme yoluna giderlerken tefsirciler de kıraatleri daha çok fesahat, belagat, sibak-siyak ve mana bakımından mercek altına alarak birini diğerine tercih etmişlerdir. Kıraatler arasında tercihte bulunma tavrı asıl itibariyle eleştirilse de[174] kimileri tarafından bu tavır, tevil edilerek kabul edilebilir hale getirilmiştir. Buna göre bir kıraatin başka bir kıraate tercih edilmesindeki en temel etken, tercih edilen kıraatin en fasih, en meşhur veya Arap kelamında daha yaygın bir kullanıma karşılık gelmesidir.[175]

Nahivciler ve tefsirciler bir kıraati diğerine tercih ederlerken daha çok "ecveduhuma", "esahhuhuma", "efsahuhuma", "ekseruhuma", "evlahuma" ve "ahsenuhuma" gibi ifadelere yer vermişlerdir. Ancak şunu da ifade etmek gerekmektedir: Bir kıraatin diğerine tercihi esnasında ileri sürülen gerekçeler kıraatlerin sahih, şaz veya başka bir kategoriye sokulmasını amaçlamamaktadır. Bir başka ifadeyle bu gerekçeler bir kıraati diğerinden daha sahih yapmamaktadır. Zira tercih, sahihliği kabul edilen kıraatler arasında söz konusu edilmiştir. Yoksa şaz olarak nitelenen bir kıraatin sarf, nahiv, belagat veya başka hususiyetler göz önünde bulundurularak bu nitelikler bakımından zayıf görülen sahih kıraatlere tercih edilmesi söz konusu değildir. Tercih, daha çok sahihliği konusunda anlaşmaya varılmış kıraatler arasında yapılmıştır.

Mekki b. Ebû Tâlib, kıraatlerin tercihinde; kıraatin Arapça vecihleri açısından güçlü olması, mushafa uygunluğu ve halkın büyük bir kısmı tarafından tercih edilmesi gibi üç kriterden bahsetmiştir. Burada kastedilen halk, kimilerine göre Medine ve Kûfe halkıdır. Bir kıraatin Medine ve Kûfe halkı tarafından okunması, tercihte baskın olan büyük bir hüccettir. Kimilerine göre de burada kastedilen halk, Mekke ve Medine halkıdır. Bazılarına göre kıraatlerin en güveniliri, senet bakımından en sahihi, Arapça bakımından da en fasihi Nâfî

174 Bkz. Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (thk. Ahmed Muhammed Harrât), Dımaşk: Dâru'l-kalem, tsz., I, 48.

175 Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 170.

ve Âsım'ın ittifak ettikleri kıraatlerdir. Fesahatta bu ikisini Ebû Amr ve Kisâî kıraatleri takip etmektedir.[176]

Zikredilen kriterler bakımından bir kıraatin diğerinden daha fazla tercihe layık olduğunu söylemek kabul görse de bir kıraatin bu kriterler açısından diğerlerinden zayıf olduğu iddiasıyla eleştirilmesi kabul edilebilir görülmemiştir. Konuya nahiv ilmi ve kıraatler açısından yaklaşıldığında bir kıraatin nahiv kuralları bakımından başka bir kıraatten zayıf olması sebebiyle eleştirilmesi uygun bulunmamıştır. Kimileri asıl olanın nahiv kuralları olmayıp Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatleri olduğunu, kıraatlerin nahiv kuralları için birer kaynak/dayanak niteliğinde olduğunu ifade ederek nahiv ve kıraatlerin konumlandırılışında kıraatleri öncelemişlerdir.[177] Bu konuda Sa'leb; *"Kıraatlerde iki farklı i'râb vaki olursa birini diğerine tercih etmem. Ancak bu ihtilaf, insanların sözlerinde olursa kuvvetli olanını tercih ederim."*[178] derken, İbnü'l-Müneyyir; *"Arapçanın kıraatlerle tashihi olur, kıraatlerin Arapça ile tashih olmaz."* demiştir.[179]

Tahir b. Âşûr'un naklettiğine göre İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) müfessirlerin, Kur'ân'ı i'râb edenlerin kitaplarında mütevatir iki kıraatten birini diğerine tercih etmeleri, sonra da; "Bu kıraat daha güzeldir." demelerinin doğru olup olmadığı sorulduğunda İbn Rüşd, doğruluğu veya yanlışlığına dair bir görüş beyan etmekten ziyade sözü edilen tavrın bir vakıa olduğunu belirtmiş, müfessirlerin ve Kur'ân'ı i'râb edenlerin kitaplarında bazı kıraatleri i'râb açısından daha açık, nakil açısından daha sahih ve telaffuz açısından daha kolay olmasından dolayı güzel görüp diğerine karşı tercih etmelerinin bir gerçek olduğunu ifade etmiştir.[180] Nehhâs'a göre de bu konuda en sağlam yol, iki kıraatin bir cemaatten gelmesi halinde birinin diğerinden daha güzel olduğunu söylememektir. Çünkü her ikisi de Hz. Peygamber'den (a.s.) gelmektedir. İki kıraatten birinin diğerinden daha güzel olduğunu söyleyen günah işlemiş olur. Nehhâs, sahabenin büyüklerinin bu tercihi kabul etmediklerini söylemiştir.[181] Ebû Şâme, kıraat ve tefsir eserlerinde

176 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 89.

177 Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Muğnî fi tevcîhi'l-Kırââti'l-aşri'l-mütevâtir,* Beyrut: Daru'l-cîyl, Kahire: Mektebetu'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1977, s. 393.

178 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, IV, 92; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 342; Dayf, 230; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 83; Semîn el-Halebî, *Dürrü'l-mesûn*, I, 48.

179 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 401.

180 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 62.

181 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 1217.

iki kıraat arasındaki tercihe çokça yer verildiğini, kimilerinin daha da ileri giderek diğer kıraati geçersiz kılmaya çalıştığını, bunun ise övünülecek bir şey olmadığını söylemiştir.[182] Nüveyrî, kıraatler arası tercihle ilgili olarak; *"Doğrusu diğer kıraatlere göre fasih ve meşhur olması, Arap kelamında çokça kullanılması yönüyle (kıraatlerin) bazı vecihleri diğerlerine tercih edilebilir."*[183] demiştir.

Nahivcilerin kıraat tercihlerine bakıldığında sözgelimi Sîbeveyh, kıraatler arası tercihlerde bulunmuş ve {إلا أن تكون تجارةً عن تراض منكم}[184] âyetinin {إلا أن تكون تجارةٌ عن تراض منكم} kıraatini tercih ederek bu tercihini şöyle izah etmiştir: ''أتونى إلا أن يكون زيدٌ'' ifadesinde ''زيد'' kelimesinin merfuluğu daha güzeldir. Çünkü bu, Arapların kullanımında çoktur. Sîbeveyh, bu izahtan sonra görüşünü desteklemek için zikredilen âyetin {إلا أن تكون تجارةٌ عن تراض منكم} kıraatini zikretmiş ve ardından "Bazıları mansubluğunu tercih ederler. Oysa böyle yerlerde merfuluk daha çoktur." demiştir.[185] Ferrâ, {إنها ترمي بشرر كالقصْر}[186] âyetinde geçen ''كالقصْر'' kelimesinin Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve Saîd b. Cübeyr'e nispet edilen ''كالقَصَر'' okuyuşunu "beğenmediğini" ifade etmiş ve önceki okuyuştan yana olduğunu söylemiştir. Bir sonraki âyette geçen ''جمالة'' kelimesinin Hz. Ömer'e (r.a.) nispet ettiği ''جمالات'' okuyuşunu "İki vecihten en güzeli budur." diyerek tercih etmiştir. Tercih gerekçesi olarak da Arap kelamında ikinci vechin daha çok kullanıldığını zikretmiştir.[187] {والذي قدَّر فهدي}[188] âyetinde geçen ''قدَّر'' fiilinin ''قدَر'' kıraatinden bahsetmiş ve ilk okuyuşu tercih etmiştir.[189] {وقالت اليهود عزيرٌ ابن الله}[190] âyetinde geçen ''عزيرٌ'' kelimesinin tenvinli ve tenvinsiz kıraatini zikrettikten sonra daha iyi olduğunu ifade ederek tenvinli okuyuşu tercih etmiştir.[191]

182 Semîn el-Halebî, *Dürrü'l-mesûn*, I, 49.

183 Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, I, 302, 303.

184 Bakara, 2/233, Nisâ, 4/29.

185 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 349.

186 *"O, saray gibi kocaman kıvılcım saçar."* Mürselât, 77/32.

187 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 225.

188 A'lâ, 87/3.

189 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 256.

190 *"Yahudiler Üzeyr Allah'ın oğludur dediler."* Tevbe, 9/30.

191 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 431; III, 300 Ferrâ'nın kıraat tercihleri için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 143, 200, 417; III, 241, 244, 374.

Ahfeş, {فأزلّهما الشيطان عنها}[192] âyetinin Hamza'ya nispet edilen {فأزالهما} kıraatini zikrettikten sonra ilk okuyuşun daha güzel olduğunu söylemiştir.[193] {إنما حرم عليكم الميْتَةَ}[194] âyetinde geçen "الميْتَةَ" kelimesini kimi kıraat âlimlerinin "الميِّتَةَ" şeklinde okuduğu belirtilmiştir.[195] Zeccâc ise daha iyi olduğunu söylerek söz konusu okuyuşların ilkini tercih etmiş, tercihini aynı kelimenin {أو من كان ميْتاً فأحييناه}[196] âyetinde geçen benzeriyle mukayese ederek gerekçelendirmiştir.[197] Nehhâs da kıraatlerin birbirinden farklı manalar taşıması halinde kıraatlerden birinin diğerinden daha iyi olduğunu söylemenin doğru olmadığını söylemiş ve kıraatler arası tercihin ancak aynı manaya gelen farklı okuyuşlar arasında yapılabileceğini kabul etmiştir.[198]

Tefsir eserlerinde de benzer tercihleri görmek mümkündür. Sözgelimi Ebû Hayyân, tefsirinde yeri geldikçe ele aldığı âyet hakkındaki kıraat farklılıklarını zikretmiş ve bu kıraatleri i'râb açısından değerlendirmiştir. Türlü ihtimalleri sıralamış ve bu ihtimaller üzerinden bir değerlendirmeye ulaşmıştır. Her kıraati Arapçanın terazisinde ayrı ayrı tartmış, nahiv kuralları ile örtüşüp örtüşmediğini tespit etmiştir. Ardından da o kıraatlerle ilgili bir hükme varmıştır.[199] İbn Hâleveyh de benzer tavrı sergilemiş, bir kıraati diğerine tercih etmiştir. A'lâ suresinde geçen {بل تؤثرون الحياة الدنيا}[200] âyeti ile ilgili farklı kıraatleri zikrettikten sonra bu kıraatler arasından birini seçmiş ve gerekçesini izah etmiştir.[201]

---

192 *"Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi."* Bakara, 2/36.

193 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I. Ahfeş'in kıraatler konusundaki diğer tercihleri için bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 77, 237, 289, 375; II, 403, 422, 424, 453, 490, 555. Zeccâc'ın kıraatlerdeki tercihleri için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, I, 192.

194 *"Allah size ancak ölüyü (leşi) haram kıldı."* Bakara, 2/173.

195 Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, I, 297.

196 Enâm, 2/122.

197 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, I, 243.

198 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 790. Nehhâs'ın bu tavrının örnekleri için bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 810.

199 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, I, 450-451.

200 *"Ama sizler dünya hayatını tercih ediyorsunuz."* A'lâ, 87/16.

201 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırââti's-seb' ve ileliha,* Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1992, II, 467; Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 282.

{ولهم عذاب أليم بما كانوا يَكْذبون}[202] âyetini Nâfî, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, A'rec, Ebû Cafer, Şeybe, Mücâhid (ö. 103/721) ve Ebû Hâtim es-Sicistânî {يُكَذِّبون} şeklinde; Âsım, Hamza ve Kisâî ise {يَكْذبون} şeklinde okumuşlardır.[203] Ebû Hâtim, genel temayülün şeddeli okuyuş olduğunu belirttikten sonra kendisine göre de güzel olan okuyuşun şeddeli okuyuş olduğunu söylemiş, Mekke ve Medine halkının okuyuşunun da şeddeli olduğunu ilave etmiştir. Ebû Hâtim'in sözlerini nakleden Mekkî b. Ebû Tâlib de şeddeli okuyuşun daha münasip olduğunu söylemiştir.[204]

Belirtildiği üzere kıraatler arasında tercihte bulunma tavrı ne kadar eleştirilirse eleştirilsin, bir vakıadır. Bunu tespit ettikten sonra kıraatler arası tercihte dikkate alınan, bir kıraati diğerinden daha fazla tercih edilebilir kılan söz konusu gerekçelerin ele alınmasının uygun olduğunu düşünmekteyiz. Bu gerekçeler arasında sarf, nahiv ve belagat gibi dile ait hususiyetler baskın olmakla beraber hem anlama hem de kıraatlere ait hususiyetler göz ardı edilmemiştir. Bununla birlikte kimi zaman gerekçesi izah edilmeden tercihlerde bulunulmuştur. Bir kıraat diğerine tercih edilirken, öncelenirken tercih sebepleri arasında en dikkat çekeni (diğer unsurların yanında) nahiv açısından sağlam temelleri olmasıdır. Birkaç örnek verecek olursak; Ahfeş, Nisâ suresinin birinci âyetindeki {والأرحام} kıraatini ele alırken bazılarının sondaki م harfini mecrûr okuduğunu ancak mansûb okunuşun daha iyi olduğunu ifade etmiş, ardından mecrur okuyuşun nahiv açısından mümkün olmayacağını belirtmiştir. Çünkü Ahfeş, açık mecrûr ismin, mecrûr zamir üstüne atfedilemeyeceğini söylemiş ve böylece bir kıraati nahiv açısından kusurlu bulup diğer kıraate yönelmiştir.[205] Yine Ahfeş, Yunus suresinin 71. âyetinin kimileri tarafından {فأجمَعوا أمركم وشركاؤُكم} şeklinde okunduğunu ifade ettikten sonra {وشركاءَكم} okuyuşunun daha güzel olduğunu söylemiş, merfu olan açık ismin (ism-i zâhirin) merfu zamir üzerine atfedilemeyeceği kuralı ile bu tercihini gerekçelendirmiştir.[206]

202 *"Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elim bir azap vardır."* Bakara, 2/10.

203 İbn Mücâhid, 141; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, I, 26.

204 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf an vucuhi'l-kırâati's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ* (thk. Muhyiddin Ramazan), Dımaşk: Matbuatü Mecmai'l-lugati'l-arabiyye, 1974, I, 229.

205 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 243.

206 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 376.

Zeccâc, {قل أفأنبئكم بشرٍ من ذلكم النارُ وعدها الله الذين كفروا} [207] âyetinde geçen النارُ kelimesinin farklı okuyuşlarından bahsettikten sonra nahiv açısından en sağlam kıraatin merfu kıraat olduğunu söylemiştir.[208] Yine Arapça açısından daha güçlü olduğu gerekçesiyle {الزانيةُ والزاني فاجلدوا كل واحد منهما} [209] âyetinde geçen {الزانيةُ والزاني} ifadelerinin merfu ve mansûb kıraatlerinden ilkini tercih etmiştir.[210] {وإذا قِيل لهم لا تفسدوا فى الأرض} [211] âyetinde geçen ''قيل'' kelimesini İbn Kesîr, Âsım, Ebû Amr ve Hamza ''قِيل'' şeklinde ق harfini kesreyle okurlarken Nâfî, Kisâî, Ya'kub, Ebû Cafer, Yahya b. Ya'mer ve A'meş ق harfini zamme ile karışık kesre (işmam) ile okumuşlardır.[212] Mekkî b. Ebû Tâlib de ilk okuyuşu tercih etmiş ve Ebû Tâhir Ahmed b. Alî b. Ubeydillâh'ın (ö. 496/1103) "(Bu tür durumlarda) kesreli okuyuş Arapların genel tavrıdır." sözü ile Ebû Hâtim'in "(Buna benzer noktalarda) genel kanaat kesreli okuyuştan yanadır. Zira bu okuyuş lügat bakımından en yaygın, rivayet bakımından en zengin, dile kolay gelmesi bakımından en hafif ve nahiv kıyasları açısından da en sağlam olanıdır." sözüne yer vermiştir.[213]

{وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم} [214] âyetinde geçen {فبما} ifadesi Nâfî ve İbn Âmir tarafından {بما} şeklinde okunmuştur.[215] Nehhâs da sözünü ettiğimiz kıraat farklılığına yer vermiş ve cümlenin şart ve cevap kalıbında geldiğini, bu nedenle cevap cümlesinin başında ف'nin gelmesinin daha uygun olacağını düşünerek ilk kıraatin daha güzel olduğunu söylemiştir.[216] Yine Nehhâs {سواءً محياهم ومماتُهم} [217] âyetinin {سواءٌ} ve {سواءٍ} kıraatlerine yer

207 *"De ki: Size bundan (bu öfke ve huzursuzluğunuzdan) daha kötüsünü bildireyim mi? Cehennem! Allah, onu kâfirlere (ceza olarak) bildirdi." Hac, 22/72.*

208 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 438.

209 *"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun."* Nur, 24/2.

210 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, IV, 27. Zeccâc'ın nahvi önceleyerek yaptığı tercihler için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, IV, 349; V, 280.

211 Bakara, 2/11.

212 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 141; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, I, 27.

213 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, I, 232.

214 *"Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir."* Şûrâ, 42/30.

215 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 581.

216 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-kerîm* (thk. Muhammed Ali Sâbûnî), Riyad: Câmiatu ummu'l-kurâ, 1988, VI, 317.

217 Câsiye, 45/21.

vermiş ve bu kıraatlerden ilkinin mana bakımından daha güzel, nahivciler nezdinde daha iyi olduğunu belirtmiştir.[218] Netice olarak, kıraatler arası tercihin bir vakıa olduğu tespit edilmiş, bir kıraatin çeşitli gerekçelerle diğerine tercih edilmesi makul görülürken tercih dışında kalan kıraatin eleştirilmesinin çok doğru bulunmadığı ifade edilmiştir.

### 2.10. Bölüm Sonu Değerlendirme

Bu bölümde nahiv ilmini ilgilendiren yönleriyle kıraat olgusu ve kıraatlerle ilgili meseleler üzerinde durulmuştur. Kıraatlerin mahiyeti, mütevatirliği, tevkîfilik ve ihtiyârîliği ele alınmış, vahyin nüzûlü ile kıraatlerin ortaya çıkma süreçleri incelenmiş, kıraatlerin ayrı ayrı nazil olmasının imkânı söz konusu edilmiştir. Kıraatlerin mahiyeti ile irtibatlı olarak Arap yazısının vahyin nüzûl sürecindeki yapısı ve yine aynı süreçteki Arap lehçeleri ile kıraatlerin irtibatına değinilmiş, bu irtibatın boyutu irdelenmiştir. Yine kıraatlerden bağımsız olarak ele alınmayan yedi harf meselesine ve kıraatler arası tercih konusuna temas edilmiştir.

Konuya nahiv-kıraat ilişkisi çerçevesinden yaklaşıldığında bu bölümde ulaşılan sonuçların belirleyici olacağı muhakkaktır. Bu bakımdan buraya kadar ulaşılan sonuçları kısaca ifade edecek olursak denilebilir ki; kıraatlerin vahyin nüzûl sürecinden bağımsız olarak ele alınamayacağı, ilâhî denetimden uzak olmadığı, gerek vahyi inzal eden ve gerekse vahyi tebliğ edenin kontrolünden bağımsız olmadığı görüşü esas alınmıştır. Arapçanın o günkü yazı şekli veya o devirde yaygın lehçelerin kıraatlerle irtibatı doğru kurulduğunda kıraatlerin yazıdan veya lehçe farklılığından kaynaklanan bir olgu olmayıp rivayet ve nakil esaslı olduğu sonucu vurgulanmıştır. Yine kıraatlerin ayrı ayrı inzalinin kabul edilmesi halinde de bir defada indirilip ilâhî kontrolle değişik formlara dönüştüğünün kabul edilmesi halinde de her birinin vahiy kapsamında olduğunu söylemek mümkündür. Bu sonuçlar, üçüncü bölümde irdelenecek olan nahiv-kıraat ilişkisi ekseninde ele alındığında kıraatlerin nahve ne kadar alan bıraktığı, nahvin kıraatleri ne boyutta etkilediği kısmen ortaya çıkmış olacaktır.

218 Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-kerîm*, VI, 426.

BÖLÜM 3

# NAHİV-KIRAAT İLİŞKİSİ

Nahiv ilmini dil âlimleri tarafından tespit edilen kurallar bütünü olarak anladığımızda kural tespit sürecinin ne kadar sürdüğü sorusu karşımıza çıkmaktadır. Kural tespit sürecini kesin olarak bir yer, olay ve zamanla başlatmak mümkün olmasa da dil kurallarının tespitine dair atılan adımları birinci hicri asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür. Bundan önceki bölümde vahyin nüzulü ile kıraatlerin teşekkülünü aynı sürecin eş zamanlı uzantıları olarak görmek gerektiği ve kıraatlerin vahiy kapsamında değerlendirildiği ifade edilmişti. Bu bakımdan nahvin ilim haline gelmesi ve kıraatlerin nahve "konu" olması süreci bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu bölümde kıraatlerin kural koyma sürecinde nasıl kullanıldığı, kıraatlerin nahiv eserlerindeki ele alınış tarzı bağlamında nahiv-kıraat ilişkisi ele alınacak, ardından nahivcilerin kıraatlere yaklaşımları ve bu yaklaşımlara yöneltilen eleştirilere yer verilecektir.

Dil ve nahiv ile ilgili eserlerin neredeyse tamamında kıraatleri görmek mümkündür. Kıraatler, dile veya nahve dayanak teşkil eden en önemli şahit ve kural koyucunun kural koyma sürecinde asla müstağni kalamayacağı, muhatabın da asla görmezden gelemeyeceği, dikkate almamazlık edemeyeceği bir kaynak olmuştur. Dilciler ve nahivciler telif ettikleri eserlerde dil ve nahivle ilgili meselelerde kıraatlerden hep faydalanmışlar, görüşlerini destekleme ve karşıtlarının iddia ettiği görüşleri geçersiz kılma sürecinde kıraatlere çokça başvurmuşlardır. Dil kurallarının tespitinde kimin söylediği bilinmeyen bir şiire dayanmaktan ziyade Kur'ân'a dayanıp, Kur'ân ile ihticâc edilmesinin evla olduğunu belirtmişlerdir. Kıraatler bazen yeni bir kural vaz edici olarak, bazen de önceden tespit edilen kuralı teyit edici olarak kullanılmıştır. Gerek nahiv gerekse tefsir eserlerindeki tartışmalı kıraatlerin ele alındığı kısımlar incelendiğinde kıraatlerin; meşhur ve yaygın kullanımın aksini mümkün gören yeni bir duruma imkân vermede veya önceden tespit edilen meşhur ve yaygın kuraldan istisna etmek suretiyle yeni bir kurala ulaşmada temel belirleyici olduğu görülmüştür. Bazen de hem yaygın kurala hem de yaygın olmayan kurala ait iki duruma da atıf yapmak suretiyle her iki kullanımın da geçerli olduğunu göstermek üzere kullanıldığı görülmüştür. Bir başka ifadeyle kıraatler, bir nahiv kuralı için ya temel kaynak ya da teyit edici

bir kaynak olarak kullanılmıştır. Kimi zaman da aynı âyet için rivayet edilen farklı kıraatlerden biri bir kuralı, diğeri başka bir kuralı temellendirmek üzere kullanılmıştır.

### 3.1. Nahiv-Kıraat İlişkisinin Boyutu

Kur'ân metni, İslâm âlimlerinin en temel uğraş alanını oluşturmuştur. Bir gurup, ilâhî sözün biçimsel yapısıyla, bir başka ifadeyle Peygamber'den (a.s.) okunduğu şekillerde rivayet edilmesi yönüyle, başka bir gurup ise rivayet edilen ilâhî metnin teşrii boyutuyla, rivayet edilen metindeki hükümlerin işlevselliğinin devam ettirilmesi yönüyle Kur'ân üzerinde çalışmıştır. Bu grupların ilki kıraat âlimleri, ikincisi fıkıh âlimleridir. Bir de Kur'ân'ı dil yönüyle ele alan gurup vardır ki bunlar da dilcilerdir. Dilciler, rivayet edilen Kur'ân metnini harf harf, kelime kelime irdelemişler ve herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğini düşündükleri genel kurallara ulaşmışlardır.

Bu süreçte biri Hicaz, diğeri Irak olmak üzere dikkat çeken iki bölge vardır. Hicaz bölgesinde ehli hadis, özellikle Kûfe ve Basra'yı içine alan Irak bölgesinde ise ehli rey baskın bir konumdadır. Kûfe'deki fıkıh bilginleri, toplumsal hayatla dini hayatın iç içe geçmesi sonucu ortaya çıkan ve Peygamber döneminde benzeri görülmemiş sorunlara dini hayatın işleyişini devam ettirmek için ivedilikle çözüm bulma yoluna gitmişler ve bu bağlamda akla ve kıyasa son derece önem vermişlerdir. Kûfe'deki fıkıh bilginlerinin yanısıra dilciler, kıraatlerin tashihi için Kur'ân lafızlarının yanında i'râba ve dil malzemesinin rivayetine fazlasıyla kafa yormuşlardır. Rivayet ettikleri kıraatler ile öğrendikleri veya istinbat ettikleri i'râb kaidelerinin arasını bulmaya girişmişlerdir. Bu da nahiv ilminin kıraatlerle doğrudan teması anlamına gelmektedir.[1]

1 Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 32. Nahvin ortaya çıkışından itibaren kıraatler nahivcilerin zihinlerini meşgul etmiştir. Zira Ebû Amr b. Alâ, İsa b. Ömer es-Sekafî, Yunus b. Habîb ve Halîl b. Ahmed gibi nahiv ilminin ortaya çıkmasında etkin olan ilk nahivciler aynı zamanda kıraat âlimi idiler. Belki de onların kıraatlere olan ilgileri, kıraatler ile Arapça arasında ve duyup rivayet ettikleri kıraatler ile duyup rivayet ettikleri Arap kelamı arasında tutarlılık kurma istekleri onları nahiv çalışmalarına yönlendirmiştir. Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 55.

Nahiv ve Kıraat ilimleri birbiriyle doğrudan irtibatlı olan ilimlerdir. Nahiv, Kur'ân kıraati üzerindeki düşünce çabasının ürünü olup âlimlerin Kur'ân çalışmaları esnasında vardıkları düşünce olgunluğunun bir yansımasıdır. İlk nahivcilerin kıraatçilerden veya Kur'ân çalışmalarına kafa yoran kimselerden olması da bunu göstermektedir. Sözgelimi Basralılar'dan İbn Ebû İshâk el-Hadramî, İsa b. Ömer, Ebû Amr b. Alâ ve Halîl b. Ahmed, Kûfeliler'den Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ bunlardan bir kaçıdır.[2] Nahiv ilmi, kurallarının ne derece kapsayıcı ve tutarlı olduğunu, sağlam temellere dayandığını göstermek için kıraat ilminin konusu olan kıraatlere başvururken, kıraatler de hem sahih, fasih ve yaygın kıraatlerin tespitinde hem de bunlar arasındaki tercihte nahiv ilmine başvurmuştur. Her ikisinin de diğerini, ihticâc için delil olarak kullanması şeklinde tezahür eden bu durum, nahiv-kıraat ilişkisinin bir boyutunu temsil etmektedir. Bir başka ifadeyle kıraatlerin dil kuralları ile desteklenmesi ve dil kurallarının kıraatlerle desteklenmesi nahiv ile kıraatler arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu itibarla kıraatlerin nahiv ilmi için ne ifade ettiğini anlamak bakımından kıraatlerin nahiv için kaynak oluş sürecinin başına gitmek gerektiği kanaatindeyiz.

Dil çalışmalarının ortaya çıkmasındaki nedenlerden bahsedilirken iki etkenden söz edilmiştir. Bunların ilki müslümanların, Kur'ân hakkında duydukları endişelerdir. Kur'ân metninin yanlış okuma ve seslendirme yoluyla bozulması korkusu, müslümanları dile yönelik adımlar atmaya sevk etmiştir. Arap dilcilerini dil çalışmalarına yönlendiren etkenlerin ikincisi de fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasına sonradan dâhil olan halkların Arapça öğrenmeye girişmeleridir. Arapçayı sonradan öğrenen bu milletler, önceki dillerinin tesirinden kurtulamadıklarından eski dil alışkanlıklarını yeni öğrendikleri Arapçada da devam ettirmişlerdir. Dillerinin bozulma tehlikesini sezen dilciler, Arap dilinin saflığını koruma gayesiyle dil kurallarının tespit edilmesi sürecini başlatmışlardır.[3]

2 Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 20; Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 55.

3 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 276; Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 153, 155; el-Hasrân, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvi*, s. 28-30; Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 45; Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, s. 2. Geniş açıklama için birinci bölümde ele alınan *"Nahiv İlminin Doğuş Sebepleri ve Kıraatlerin Rolü"* başlığına bakılabilir.

İlk nahivcilerin nahvin konuları üzerinde kafa yormaya başladığı süre zarfında farklı bölgelerde yaşayan Müslümanların öğrendikleri, okudukları ve amel ettikleri Kur'ân'da kıraat olarak nitelendirilen farklılıklar bulunmaktaydı. Bu bakımdan ilk dönem dilcileri birçok farklı vecheye bürünmüş kıraatlerle karşı karşıya kalmışlardır. Bununla beraber farklı bölgelerde yaşayan ve "dil malzemesi" derlemek üzere yolculuklar yapan dil âlimleri bu kıraat farklılıklarının tamamını bir bütün olarak görecek durumda değillerdi. Bu durum, kıraatleri derleyen ve farklı kıraatlerin oluşturduğu yekünü yedi ile sınırlayan İbn Mücâhid öncesi dönemde yazılan (gerek doğrudan nahiv ile ilgili gerekse dolaylı olarak nahiv ilmine temas eden) eserler ile İbn Mücâhid sonrası eselerde kıraatlerin yer alış biçimlerinde görülmektedir. "Yedi kıraat" olgusunun öncesine ve sonrasına baktığımızda ilk dönem nahivcilerinin kıraatlerin bütünü hakkında bilgi sahibi olmadıklarını görebiliriz. Bu durum eserlerinde yer verdikleri kıraatlerin kıraat imamlarına nispet etme şekillerinde görülmektedir.

İbn Mücâhid'e kadarki ilk dönem nahiv eserlerinde dilciler, kıraatlerden söz ederken kimi kıraat imamlarının isimlerine yer verdikleri halde kimilerine yer vermemişlerdir. Bunun iki sebebi olabilir: Birincisi, müellifin kıraatlerin tamamından haberinin olmamasıdır. Bunun en açık göstergesi, dile dair eser yazıp da kıraatlere yer veren müelliflerin zaten kıraat olarak rivayet edilen bir okuyuş şekli ile ilgili "Şöyle okunsaydı daha iyi olurdu." demeleridir. İkincisi ise yine nahiv eserlerinde çokça geçen, belli bir isim zikredilmeden; "Bazıları şöyle okur, filancanın okuyuşuna göre…"[4] demelerinden de anlaşılacağı üzere müelliflerin, hangi kıraatin kime nispet edildiğini bilmemeleridir.

Nahiv birikiminin İbn Mücâhid öncesine ve sonrasına tekabül eden kısmı ile ilgili birkaç örnek vermek gerekirse Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Kisâî, Ferrâ, Ahfeş, Mâzinî, Müberred, Sa'leb, Zeccâc, İbn Serrâc, İbn Mücâhid öncesi dönemin dilcileri iken Zeccâcî, Nehhâs, Ebû Saîd Sîrâfî, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, İbn Mâlik, İbn Hişâm gibi dilciler İbn Mücâhid sonrası dönemin dilcileridir. Sözgelimi Sîbeveyh, meşhur eserinde yeri geldikçe kıraatlerden bahsetmiş, ancak yedi kıraat imamından; İbn Âmir, Nâfî, İbn Kesir, Hamza, Kisâî ve Âsım'dan

4 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 58; II, 70, 415; III, 90, 126, 127; IV, 467; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 199, 269, 272; III, 224; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 8, 54, 55, 242.

hiç söz etmemiştir. Sadece Ebû Amr'a nispet edilen kıraatlerde Ebû Amr'dan ismiyle söz etmiş[5], diğer kıraatler için "Hicaz halkının okuyuşu, Mekke halkının okuyuşu" ifadelerini kullanmıştır.[6] Ferrâ, Nâfî ve Ebû Amr'ın isimlerini birkaç yerde zikrederken, Hamza, Âsım ve özellikle Kisâî'nin ismine çokça yer vermiştir. Kisâî'nin adı, bazen dil meselelerinde bazen de kıraat meselelerinde geçmiş, İbn Âmir ve İbn Kesir'den hiç söz etmemiştir. Ahfeş ise eserinde iki yerde sadece Ebû Amr'ın ismine yer vermiş, onun dışındaki kıraat imamlarının adından söz etmemiştir. Yeri geldikçe, söz edilen kıraatlerle ilgili de "Medine halkının okuyuşu"[7], "insanların çoğunun okuyuşu"[8], "Abdullah b. Mesud'un kıraati"[9] gibi ifadelere başvurmuştur. Müberred, eserinde yedi kıraat imamının isimlerine çok az yer verirken Sa'leb, hiç yer vermemiştir. Bununla birlikte yedi kıraat imamının isimlerine yer vermeyen nahiv eserlerinde Ebû Cafer, Hasan el-Basrî, Übey b. Ka'b, A'meş, Abdullah b. Mesud isimlerine sıkça rastlanmaktadır. Ancak hicrî 338 yılında vefat eden Nehhâs'ın eserinde ise yedi kıraat imamının isimlerine neredeyse kıraat farklılığının söz konusu olduğu her noktada yer verilmiştir. İbn Mücâhid öncesi nahiv eserlerinde kıraatlerin ve kıraat imamlarının ele alınışı anahatlarıyla böyledir. İbn Mücâhid sonrası nahiv eserlerinde ise kıraatler, artık yerleşen "yedi kıraat" olgusu ve daha sonra gelişecek olan "on kıraat" çerçevesinde ele alınmıştır.[10]

Görüldüğü üzere dil kurallarının vaz edilmesi sürecinde etkin rol alan dilcilerin kıraat birikiminin tamamından haberdar olmadıklarını ve buradan hareketle kural vaz etme sürecinde farklı delilleri kullanan dilcilerin kısmen farklı

5 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 43; III, 551; IV, 186, 202, 459.

6 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* IV, 196; III, 25.

7 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 27, 49.

8 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 198, 318

9 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 291, 385; II, 439.

10 Bu durum İbn Hâleveyh'in kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde kulandığı ifadelerde de görülür: "Ben beş büyük şehrin (Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Şam) nakil yönünden sağlam, hafıza yönünden kuvvetli, rivayeti ve lafzı aktarma açısından güvenilir yedi kıraat imamının kıraatini ayrıntılarıyla inceledim. Hepsinin münferit olarak, Kur'ân harflerinde i'râb bakımından Arap dili ekollerinden reddedilemeyecek bir ekolün yolunu tuttuğunu, kıyas bakımından da inkâr edilemeyecek bir yol izlediğini gördüm." Bkz. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Huccetu fi'l-kırââti's-seb'* (thk. Abdulâl Sâlim Mekrem), Kahire: Dârüşşurûk, 1979, 61, 62.

kurallara ulaştıklarını söyleyebiliriz. Bu bakımdan bir dilcinin var olan kıraat birikiminden habersizce ulaştığı bir kuralın sonraki dilcilerce tespit edilen "yeni deliller" ışığında tashihine ihtiyaç duyulması tabii bir durumdur. Bu tashih, kimi zaman meşhur ve yaygın kuralın dışında kalan bazı kullanımları doğru ve geçerli kabul etme yönünde tezahür ederken kimi zaman da yine meşhur ve yaygın kuraldan bazı kullanımları istisna etme ve Arap diline kazandırma yönünde tezahür etmiştir.

Nahiv kurallarının tamamının kısa bir süre içerisinde vaz edilmediği ve bunun bir süreç içinde gerçekleştiği, uzun bir zamana yayıldığı düşünüldüğünde 69/688 yılında vefat eden Ebû'l-Esved ed-Düelî ile başladığını varsaydığımız bu sürecin 180/796 yılında vefat eden Sîbeveyh ile sistemli hale geldiğini ve eklemelerle devam ettiğini görmekteyiz. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak nahiv kuralları, yeni deliller ışığında hep "güncellenmiştir".[11] Başlangıçta dikkate alınmayan, belki de bilinmeyen deliller, daha sonraki süreçlerde nahiv âlimleri tarafından kabul edilir, dikkate alınır olmuştur. Bu yeni deliller ise kimi zaman bir şiir olmuştur, kimi zaman başka bir bölgede duyulup öğrenilen Kur'ân'ın farklı bir okuyuş vechi, yani kıraat olmuştur. Zira bir nahiv kuralından bahseden nahiv âlimi Arapçanın bütün lehçelerini bilmediği gibi istişhâd için kullanacağı delillerin tamamına da sahip değildi. Dolayısıyla bir nahiv hükmüne sadece içinde bulunduğu ortamın kendisine sağladığı birikim ve varsa başka yerlerden derlediği malzemeler çerçevesinde ulaşabiliyordu. Bu durumu kıraatleri de "dil malzemesi" olarak kullanarak hükme varan nahiv âlimleri için düşündüğümüzde o nahiv âlimleri de sadece bildikleri kıraatlerin sınırları çerçevesinde hüküm vermişlerdir. Bazı nahiv âlimlerinin "bu şekilde de okunması mümkündür" dediği kıraatlere başka bir nahiv âliminin "böyle bir okuyuş varit olmamıştır" demesi bu çerçevede değerlendirilmeli ve bu durum, nahiv âlimlerinin kıraatlerin tamamına muttali olmadıklarına yorulmalıdır. Sözgelimi Kûfede yaşayan bir nahiv âlimi, Kûfe'nin dışındaki bütün kıraat vecihlerini bilmediği için onun verdiği hüküm Kûfe'de yaygın olan kıraat ve dil malzemesinden bağımsız olmamıştır.

11 Mısırda kurulan Mecmau'l-lüğati'l-arabiyye adlı kuruluşun dil kuralları ile ilgili yeni karalar alması dil kurallarının güncellenmesinin, en azından güncelleme girişimlerinin en yakın örneklerindendir. Bkz. Afgânî, *Fî usûli'n-nahv*, s. 120 vd. Bu konu ile ilgili olarak birinci bölümde geçen *"Nahiv İlminin Yenilik ve Kolaylaştırma Aşaması"* başlığına bakılabilir.

Bu bakımdan bir nahiv bilgininin kendi imkânları, birikimleri çerçevesinde, kasıtlı ya da kasıtsız olarak kıraatleri saf dışı bırakıp kıraatlerden bağımsız olarak ulaştığı kurallar, sonraki nahiv bilginlerinin kimileri tarafından yegâne hakikat olarak görülmüş, kimileri tarafından da eleştiriye, geliştirilmeye, tadil ve tashihe açık kabul edilmiştir. Sözgelimi açık ismin, mecrûr zamir üzerine atfedilemeyeceği hükmünü veren bir dil bilgininin, bu hükmü verirken Hamza'ya nispet edilen {واتقوا الله الذي تسائلون به والأرحامِ} [12] kıraatinden haberdar olmaması düşünülebilir. Dil bilginleri, dilin tabiatı gereği bütün delillere ulaşmadan bir hükme vardıkları halde sonraki dilciler tespit edilen yeni delillerle o kuralları tashih etmek yerine önceki dilcilerin koyduğu kuralları nihai hüküm olarak görmüşlerdir. Bu da nahiv kuralları ile kıraatlerin karşı karşıya gelmesi sonucunu doğurmuştur.[13]

Nahiv kuralları ile kıraatlerin karşı karşıya gelmesi durumunda sorun, nahiv ve kıraatten hangisinin merkeze alınacağı noktasında düğümlenmiştir. Nahiv ilminin penceresinden bakıldığında kıraatler, kural koyma sürecinde genellikle dikkate alınan bir unsur olmakla birlikte diğer unsurlarla kıyaslandığında kimileri tarafından aslî unsurlardan, kimileri tarafından tâli unsurlardan sayılmıştır. Kıraatleri ikincil unsur olarak görenler nahiv kurallarının tespitinde başka delilleri öncelemişlerdir. Bir kıraati kendi koydukları nahiv kurallarına uymadığı gerekçesiyle eleştiren hatta daha da ileri giderek reddeden dilciler, kıraatleri kural koyma sürecinin asıl unsuru olarak kabul edenler tarafından eleştirilmiş, asıl olanın nahiv değil kıraat olduğu ileri sürülmüştür.[14] Kıraatler penceresinden bakıldığında ise nahiv kuralları, kıraatlerin sahihliği için ileri sürülen şartlardan biri olmuştur. Sağlam bir senetle Allah Rasûlü'nden (a.s.) rivayet edilmesi ve mushafa mutabık olması şartlarının yanında nahiv kurallarına bir yönüyle de olsa uyması, kıraatlerin sahihliği için şart koşulmuştur.[15]

12 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

13 Zâhid, *en-Nahviyyûn*, s. 138, 139.

14 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, IV, 271-272; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 401.

15 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 10, 11.

Dikkat edilecek olursa kıraatlerin sahihliği için Arapçanın vecihlerinin tamamına değil, vecihlerinden birine uygun olması şart koşulmuştur. O halde Arapçanın bir vechine göre kural dışı olan kıraat, başka bir vechine göre kurallara uygun olabilmektedir. Kıraatlerin, nahiv kurallarının yaygın ve baskın olan, çok bilinen vecihlerinden birine uymaması o kıraatlerin inkâr edilmesini haklı çıkarmaz. O kıraatlerin Arapça dil kurallarının çok bilinmeyen ve yaygın olmayan vecihlerinden birine karşılık gelmesi her zaman imkân dâhilindedir.[16] Arapçanın vecihlerinden hiçbirisi ile örtüşmeyen kıraatlerin sahih sayılmayacağı neredeyse üzerinde icmâ edilen bir vakıa olduğuna göre sahih kıraat sayılan bir okuyuşun nahivde bir görüşü benimseyen âlim tarafından (kendi ekolüne göre) kural dışı sayılması doğru değildir.

Buna göre Arap dili ve kuralları kıraatlerin sahihliğinde son derece kilit rol oynamaktadır: Arapçanın hiçbir vechi ile uyuşmayan kıraat, kimden rivayet edilirse edilsin sahih kabul edilmezken Arapçanın herhangi bir vechi ile örtüşen bir kıraatin sahih senetlerle gelmesi halinde sahih sayılacağı anlaşılmaktadır.[17] Ancak nahiv kurallarının, kıraatlerin sahihliği için bir ölçüt olarak kabul edilmesi, meseleyi oldukça karmaşık bir hale sokmuştur. Çünkü bütün Arap dilini konuşanların ittifakla kabul ettiği dil kuralları yanında birçok ihtilaflı hususların bulunduğu muhakkaktı. Bu bakımdan bir kıraatin sahihliğinde Arapçanın hangi bölgesinde hâkim olan unsur esas kabul edilecekti? Aynı karmaşık durum kıraatler için de geçerliydi. Zira nahvin ilimleşme sürecinde bütün Müslümanlarca kabul edilen bir kıraatten değil birçok kıraatten söz edilmekteydi.[18]

Burada bir dilcinin kıraatlere yaklaşımına ve bir kıraat karşısında nahvi konumlandırışına örnek olması bakımından Basra ekolüne mensup dilcilerden sayılan Zeccâc'ın kıraatleri ele alırken izlediği yöntemi (daima aynı çizgide olmasa

16 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, IV, 231-233.

17 Mustafa Öztürk, "Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencâmına Genel Bir Bakış", *Ç.Ü, İlahiyat Fakültesi Dertisi*, c. 3, sy. 1, Adana: 2003, s. 203.

18 Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın 25 kıraati içeren *el-Kıraât* adındaki eseri, Ebû İshak el-Mâlikî'nin (ö. h. 282) yirmi imamın kıraatine yer verdiği eseri, Ebû Cafer et-Taberî'nin yirmi küsür kıraate yer verdiği *el-Câmi'* adındaki eseri İbn Mücâhid öncesinde kıraatleri derleyen eserlerin başlıcalarıdır. Zâhid, *en-Nahviyyûn*, s. 106.

da) zikretmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Zeccâc {تولَّوا إلا قليلاً منهم} [19] âyetini ele alırken قليلاً kelimesinin müstesna olmak üzere mansûb olduğunu ifade ettikten sonra söz konusu kelimenin merfu okunuşuna dair rivayetten bahsetmiş, böyle bir kıraatten haberinin olmadığını, bu okuyuşa dair Arapça açısından bir vecih de bilmediğini söylemiştir. Ardından; "Çünkü muhsaf, mansûb okunuş üzeredir ve nahiv de bunu gerektirir." demiş ve Arapçanın istisna yapılarında geçerli olan, إلا'dan önceki cümlenin olumlu cümle olması halinde sonrasındaki müstesna olan kelime için mansubluktan başka ihtimal olmadığını vurgulamıştır.[20] Görüldüğü gibi Zeccâc, bir kıraatin sahihliğini, tutarlılığını, geçerliliğini ispat etmek için ilk olarak mushafta nasıl yazıldığına bakmış, ardından da söz ettiği kıraati Arapça kuralları açısından irdelemiştir. Zeccâc'ın bu tavrına bakıldığında onun için ilk kıstasın mushaf, ikinci kıstasın nahiv olduğunu görmekteyiz. Ancak bununla birlikte Zeccâc, kıraatin sünnet, rivayet ve mushaf esaslı olmasından dolayı Arapça açısından mümkün olan bütün vecihlerde okunamayağı düşüncesindedir.[21]

Buraya kadar ifade edilenlerden yola çıkarak şu neticeye varılabilir: Var olan kullanımlardan kural çıkarma, konuşulan ve yazılan dilden kurallara ulaşma daha açık bir ifadeyle nahvin ilim haline gelme sürecinde kıraatler etkin rol oynamışlardır. Nahiv âlimleri istikrâ metodu ile ulaştıkları nahiv kaidelerine ters düşen bir kıraatle karşılaştıklarında iki yol izlemişlerdir: Ya kıraati inkâr etme yoluna gitmişlerdir, ya da nahiv kaidelerinde tadile gitmişler ve başlangıçta koydukları asıl kurala; "şöyle de olsa caizdir" diye istisnalar getirmek suretiyle kıraatleri nahve dâhil etmişlerdir. Nahiv-kıraat ilişkisinde meselenin nahvi ilgilendiren boyutu bu şekildedir. Kıraatleri ilgilendiren kısmına gelince, nahiv ilmi zaten var olan ve gerek halk nezdinde gerekse dil ve kıraat âlimleri nezdinde yaygın olan bir kıraat zemini

19 Bakara, 2/246.

20 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, I, 327. Zeccâc {فشربوا منه إلا قليلا منهم} (Bakara, 2/249.) âyetinin "إلا قليلٌ" kıraatini de aynı kapsamda değerlendirmiştir.

21 Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 328, 453; III, 226, 227, 400; IV, 46, 129, 262, 404; V, 91, 97, 235, 298, 327. (Zeccâc'ın bu tavrı asıl itibariyle çelişkili bir duruma işaret etmektedir. O, bir yandan rivayeti esas kabul ederken diğer yandan dil kaidelerine vurgu yapmaktadır. Bu durum, dilcilerin kıraatlere yaklaşımı ile ilgili bölümde ele alınacaktır.) İbn Hâcib de dilde bir vechin bulunmasının o veche göre bir kıraatin gelmesini gerektirmeyeceğini, bir başka ifadeyle kıraatlerin dilde bulunan bütün vecihlere göre gelmek zorunda olmadığını söylemiştir. Cündî, *es-Sırâ' I,* s. 149.

üstünde gelişip ilimleşmiş, vahyin nüzûlü ile eş zamanlı olarak yayılan kıraatlerle istişhâdda bulunmak ve o kıraatleri bünyesine katmak suretiyle yedi ve on kıraat gibi zaten yaygın olan kıraatlerin muhafaza edilmesinde, bunların dışında kalan ve şaz kıraat kapsamına dâhil edilen diğer dört kıraatin de "meşruiyet" sorunu olmadığı izleniminin güçlendirilmesinde çok önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

O halde nahiv ile kıraatler arasındaki ilişkiyi hangi düzlemde ele alacağız? Öncelikli olarak hatırlatılmalıdır ki nahiv-kıraat ilişkisi birinden diğerine doğru icbar edici bir ilişkiden ziyade karşılıklı bir etkileşim düzeyinde ele alınacaktır. Eğer ikisinden biri için zorunlu olarak bir öncelikten söz edeceksek burada kıraatlerin dolayısıyla vahyin önceliği inkâr edilemez. Ebû Osman el-Mâzinî tarafından anlatılan şu olay, tartışılan önceliğin kıraatlere verilmesi gerektiği yönünde bir fikir vermektedir. Mâzini şöyle anlatır: *"Asmaî'nin meclisine varmıştım. Bana "* {إنا كلَّ شيء خلقناه بقدر} [22] *âyeti hakkında ne dersin?" diye sordu. Ben de şöyle dedim: Sîbeveyh'e göre Arapça açısından* (كل kelimesinin) *merfuluğu mansubluğundan daha kuvvetlidir. Çünkü fiil zamirle meşguldür. Burada da fiil için zamirden daha öncelikli bir mamül yoktur. Ancak kıraat âlimlerinin çoğu mansubluğu kabul ederler. O yüzden biz de onların peşinden giderek öyle okuruz. Çünkü kıraat sünnettir."*[23]

Nahiv ilmi ile kıraatler arasındaki ilişkiyi karşılıklı bir etkileşim düzlemi üzerine oturtmak daha doğru görünmektedir. Nahvin kıraatlere tesirinden söz ettiğimizde kıraatlerin, Arap dili ile yaşıt olan, fakat adı konulmayan nahiv kurallarını dikkate aldığını, kimi zaman yaygın kurallara, kimi zaman da yaygın olmayan kullanımlara yer verdiğini söylemiş olmaktayız. Kıraatlerin nahve tesirinden bahsettiğimizde ise nahvin, sonradan nazil olan Kur'ân ve kıraatlerinin onayından geçen kullanımları esas aldığını belirtmiş olmaktayız. Ancak şurası özellikle vurgulanmalıdır: Nahvin kıraatleri etkilemesini, insani zeminde ele alınan dil tecrübesinin vahye müdahil olması şeklinde anlamak yerine dilin doğal seyri içerisinde gerçekleşen tabii bir durum olarak görmek gerekmektedir. Zira Arapça olarak nazil olan Kur'ân'ın, toplumda hâkim olan Arap dil kurallarının kalıbına uyması tabii bir zorunluluktur. Bir başka ifadeyle Arapça nazil olan Kur'ân'ın,

22 *"Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık."* Kamer, 54/49.

23 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail ez-Zeccâcî, *Ahbâru Ebi'l-Kâsım ez-Zeccâcî,* Irak: Dâru'r-reşîd li'n-neşr, 1980, s. 90, a.mlf., *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 294.

Farsçanın veya başka bir dilin kurallarına göre nazil olması düşünülemeyeceğine göre Kur'ân'ın nüzûl sürecinde Arap dilinin kurallarının süzgecinden geçmesi tabii bir durumdur. Daha önce de ifade edildiği gibi bu durum Kur'ân'ın insani müdahaleye açık olduğu şeklinde değerlendirilmemelidir.

Aynı durum kıraat-lehçe ilişkisini ele alırken de karşımıza çıkmaktadır. Kıraat-lehçe ilişkisini ele alırken kıraatlerin lehçelerden etkilendiğini söylediğimizde insanların dil alışkanlıklarından ibaret olan lehçelerin vahyi etkisi altına aldığını düşünmek yerine kıraatlerin/Kur'ân'ın nüzûl sürecinde kimi zaman yaygın lehçeleri, kimi zaman da yaygın olmayan lehçeleri esas aldığını, vahyin bu lehçelerin kalıbına girdiğini düşünmek izah edilebilir görünmektedir. Yine lehçelerin kıraatlerden etkilendiğini söylediğimizde de yaygın lehçelerin sahip olduğu özellikleri taşımayan ve kısmen az kullanılan lehçelerin Kur'ân ve kıraatlerinin dikkate aldığı lehçelere ait hususiyetlere önem vermeye başlaması ve böylece Kur'ân ve kıraatlerinin çokça itibar ettiği lehçelerin hâkimiyet alanını genişlettiğini söylemiş olmaktayız.

Ancak belirtildiği gibi aradaki ilişki, bir öncelik ve etki gücü sıralamasından ziyade karşılıklı etkileşim düzleminde ele alınacaktır. Bu bağlamda olmak üzere nahvin kıraatleri etkilemesi ne düzeyde olmuştur? Kıraatlerin nahve olan etkisi hangi düzeylerde olmuştur? Şimdi sırasıyla bu konular üzerinde durulacaktır.

### 3.2. Nahvin Kıraatleri Etkilemesi Bağlamında Nahiv-Kıraat İlişkisi

Nahvin kıraatleri etkilemesi ya da kıraatlerin farklı bölgelerde yaygın olan nahiv kurallarına göre şekillenmesi düşünülebilir mi? Bir başka ifadeyle İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yaşayan insanlar, Hz. Osman tarafından kendilerine noktasız ve harekesiz olarak gönderilen mushafları, kendi nahiv birikimlerine göre şekillendirmiş olabilir mi? Kıraatler, noktasız ve harekesiz mushafları ellerine alan Müslümanların kendi dil tecrübelerini de ekleyerek oluşturdukları bir birikim midir? Bu soruların hepsine müspet cevap verilmesi, kıraatlerin insani zeminde ele alınması gerektiği sonucuna götürür. Ayrıca kıraatlerin, ilâhî hitabın farklı versiyonları olmaktan ziyade genişçe bir alana yayılan Arap dilinin

imkânları çerçevesinde oluşan bölgesel tercihler olduğu, en azından lafız itibariyle vahiy temelli olmayıp insani tecrübe ürünü olduğu anlamına gelir.

Ancak meselenin tarihsel boyutu, durumun farklı bir zeminde ele alınması gerektiğini göstermektedir. Zira bilindiği gibi Kur'ân Hz. Osman'ın emriyle istinsah edilip beş (bir rivayete göre yedi) mushaf oluşturulmuş ve bu mushaflar büyük şehirlere gönderilmiştir. İfade edildiğine göre istinsah sürecinden geçen Kur'ân'ın tilavetinde, sıradan Müslümanın Kur'ân'la irtibatında farklı bir zemin oluşmamış, yazılı mushaf üzerinden tilavet alışkanlığı yaygınlık kazanmamıştır. Aksine Kur'ân tilaveti, Hz. Peygamber'den (a.s.) itibaren geldiği şekilde mütevatir ve sahih bir senede dayanan rivayete itimat geleneği üzere devam etmiştir.[24] Buna göre Kur'ân ve kıraatlerde, Allah Rasûlü'nden (a.s.) aktarılıp aktarılmadığı, okunan metnin nihai halkasında Allah Rasûlü'nün (a.s.) bulunup bulunmadığı temel hareket noktası olmuştur. Kur'ân, sahabe kanalıyla sonraki nesillere sözlü olarak aktarılmıştır.

Kıraatlerin tabi olunan, takip edilen sünnet olması; bir neslin kendinden önceki nesilden öğrenmesi ve bunu sonraki nesle aktarması manasındadır. Bu itibarla, kıraatler doğrudan Allah Rasûlü'nden (a.s.) aktarılmaktadır ki iddia edildiği gibi, mushafların harekesiz ve noktasız oluşunun sonucu değildir. Daha doğru bir ifade ile söyleyecek olursak bundan önceki bölümde de ele alındığı üzere kıraatlerin ortaya çıkması ile vayhin nüzûlü aynı süreci ifade etmektedir. Bu da kıraatlerin tarihi ile vahyin tarihini eşdeğer tutmaktır. Kıraatlerin ortaya çıkıp yayılması, vahyin nüzûlü ve yayılmasının bir başka şekilde tezahürüdür. Dolayısıyla kıraatler, Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushaflar olmadan da vardı. O halde önce var olan bir şeyin (kıraatlerin) kendisinden sonra meydana gelecek bir şeyden (harekesiz ve noktasız mushaflardan) dolayı var olmasının ya da sonra meydana gelenin (harekesiz ve noktasız mushafların) öncekine (kıraatlere) sebep olmasının izah edilebilir bir tarafı görünmemektedir.

Yine Ebû Amr hakkında anlatılan şu olay da mushaf hattının farklı kıraatlere sebep olduğu tezinin geçersizliğinin en açık göstergelerinden biridir: Denildiğine göre Asmaî, Hz. İbrahim kıssasıyla ilgili olarak Saffât sûresinde geçen ve yazıda

24 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, Tahkik edenin önsözü, s. 8.

birbirine benzeyen iki âyet[25] hakkında Ebû Amr'a; *"Bu iki âyet Osman mushafında aynı şekilde yazılı olduklarından bunlar nasıl ayırt edilir ve aralarındaki fark nasıl bilinir?"* diye sormuş. Bunun üzerine Ebû Amr; *"Bu, ancak önceki hocalardan duyarak bilinip ayırt edilir."* diye cevap vermiştir.[26] Ebû Amr'ın verdiği cevap, Kur'ân tilavetinin, uzunca bir süre yazılı metin/mushaf üzerinden değil de şifahi nakil üzerinden gerçekleşmesi ile beraber değerlendirildiğinde kıraatlerin mushaftaki hareke ve nokta eksikliğine ve dolayısıyla insanların dil tecrübelerine bağlı olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü kıraat, yazılı mushafa değil dinlemeye ve dilden dile, kulaktan kulağa nakletmeye dayanmaktadır. Bu konuda bir kıraat ile yedi, on veya on dört kıraat arasında fark yoktur.

Aynı sorun kıraat imamlarının tercihleri için de geçerlidir. Bir kıraat âlimi kıraat tercihlerinde neyi esas almıştır? Yedi kıraat imamı olarak bildiğimiz imamlar, kendilerine nispet edilen okuyuşları bir ölçü, sistem, kıstas dâhilinde mi almışlardır? Eğer böyleyse hangi kıstasları esas almışlardır? Sözgelimi kıraat âlimi olmalarının yanında dilci olan Kisâî ve Ebû Amr, kendilerine nispet edilen kıraatleri, dil kurallarında benimsedikleri görüşler çerçevesinde seçmiş olabilirler mi? Ya da tam aksi mi geçerlidir? Yani bu kıraat imamlarının dile dair görüşleri, kıraatleri merkeze alarak oluşmuş olabilir mi? Her ne kadar rivayete dayalı olsa da yedi kıraat olarak bilinen kıraatlerin kıraat imamlarının kişisel tercihlerine, dil ve nahiv görüşlerine bağlı olduğu fikri uzak bir ihtimal midir? Her kıraat âlimi, içinde yetiştiği çevrede hâkim ve yaygın olan nahiv görüşüne göre kıraatler/rivâyetler arasında tercihte bulunmuştur dersek hata etmiş olur muyuz?

Bu hususların etraflıca ele alınması nahiv ilmi ile kıraatler arasındaki irtibatın doğru kurulmasını sağlayacaktır. İbnü'l-Cezerî'ye göre kıraatlerin kıraat âlimlerine nispet edilmesi, bir kıraat âliminin, kendisine nispet edilen kıraati diğerlerinden çok daya iyi bilmesi, o kıraatte devamlı olması, o kıraati daha fazla okuyup okutması şeklinde anlaşılmalıdır.[27] Buna göre kıraat imamları, rivayet

25 {وتركنا عليه} (Saffât, 37/108.) ayeti ile {وباركنا عليه} (Saffât, 37/113.) ayeti.

26 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a,* Tahkik edenin önsözü, s. 9.

27 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 52. İbnü'l Cezerî'ye göre kıraat imamlarının ihtilafı fakihlerin ihtilafından farklıdır. Çünkü kıraat imamlarının ihtilaf ettikleri, birbirinden farklı okuyuşlarının hepsi haktır, doğrudur ve Allah katından inmiş olup hepsinin Allah kelamı olduğunda hiç şüphe yoktur. Fakihlerin ihtilafı ise içtihada dayanan ihtilaftır. Aslında doğru bir olsa da her mezhep diğerine

edilen kıraatler arasından kendi dil birikimlerine, yaşadıkları coğrafyanın dil tecrübesine ve alışkanlıklarına uyan kıraati tercih edip okumuş, daima o kıraati okuyup okuttuğu için o kıraatle bilinir olmuştur. Yoksa o kıraatler, kıraat imamlarının kendi tercih, görüş ve içtihadına dayanmamaktadır.[28] Kıraat imamları zaten var olan kıraatler arasından şahsi tecrübelerine uyanlarını tercih etmişlerdir. Bu tercih, bilinçli bir tercih olabileceği gibi doğal süreç içinde, farkında olmadan ve bilinç dışı gerçekleşen bir tercih de olabilir. Kimi zaman da bir kıraat imamının hocalarından öğrendiklerini ve Arap dilinin özelliklerine dair bildiklerini merkeze alarak tercihte bulunması söz konusu olmuştur.[29]

O halde nahvin kıraatler üzerindeki etkisinden söz ettiğimizde nahvin kıraatleri inşa ediciliğinden değil, var olan okuyuşlar arasında yapılan tercihteki belirleyiciliğinden söz etmiş olmaktayız. Sözgelimi Ebû Amr, kıraatleri kendi nahiv ve dil görüşlerine göre oluşturmamıştır. Zaten var olan kıraatler arasından hocalarından derlediği kıraatleri, sahip olduğu dil kültürü ve dil birikiminin merceğinden geçirerek bir tercih ve terkibe gitmiştir. Kıraat imamlarının birçok kıraat arasından tercihlerde bulunarak terkibe ulaştıklarını ve bu terkiplerinde de o imamların dil tecrübelerinin etkili olduğunu söylemek ise kıraatlerin Peygamber'den (a.s.) nakille aktarılan vahiy varyantları olduğu gerçeğine muhalif düşmemektedir.

Kurtubî'ye göre de meşhur kıraatler, o kıraat imamlarının tercih ettikleri kıraatlerdir. Onlardan her biri rivayet ettiği, vechini bildiği, kendine göre en güzel ve evlâ olan kıraatleri seçmiştir. O kıraate tutunup onu rivayet etmiş ve onunla meşhur/bilinir olmuştur. O kıraat, artık kıraati seçen, rivayet eden kimseye nisbet edilir olmuş, mesela Nâfi'in harfi, İbn Kesîr'in harfi denmiştir. Bu kıraat imamlarından hiçbiri, bir başkasının tercihine/seçtiği kıraate karşı çıkmamış, onu inkâr etmemiştir. Aksine onun tercihine cevaz vermiştir. Yedi kıraat âliminin her birinden iki ya da daha çok tercih, rivayet edilmiştir ki hepsi de sahihtir. Zaten o asırdaki müslümanlar da yedi kıraat imamının rivayet ettikleri kıraatlerin sahih

göre doğru olup hata ihtimali de taşır. Oysa kıraatler işin aslında da özünde de haktır, doğrudur. Bu bakımdan kıraat âlimlerinin ihtilafında doğruluk vardır. Bu ihtilaf fakihlerin ihtilafında olduğu gibi hata ihtimali taşımaz. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 52.

28 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 52.

29 Şâhîn, *Eseru'l-kırâât* 1987, s. 340.

olduğuna itimat edip icmâ etmişlerdir.[30] Müslümanlar nezdinde itibar gören yedi kıraat tasnifinin sahibi İbn Mücâhid, yedi kıraat imamını; i'râbı, i'râbın bütün vecihlerini, kıraatleri, Arapların kullandığı lehçeleri, kelamın manalarını ve kıraat hatalarını çok iyi bilen, rivayet ve senet açısından ileri düzeyde olan ve Müslümanların yaşadığı her yerde Kur'ân hafızlarının kendileri etrafında toplandıkları kimselerden seçmiştir.[31]

Burada tartışmalı kıraatlerden biri üzerinden nahiv-kıraat ilişkisini ele alacak olursak; {واتقوا الله الذي تسآءلون به والأرحامَ} [32] âyetindeki "والأرحام" kelimesinin mecrur kıraati, harf-i cer tekrar edilmeksizin ism-i zâhirin zamir üzerine atfının caiz olup olmaması meselesi etrafında tartışılmıştır. İbn Yaîş'in bu konudaki tavrı, dikkat çekicidir. İbn Yaîş, "والأرحام" kelimesinin Hamza kıraatine göre mecrûr olduğunu ve nahivcilerin çoğunun bu kıraati mecrûr zamir üzerine yapılan atıftan dolayı zayıf kabul ettiklerini zikretmiş, ardından Müberred'in tavrını eleştirmiştir. (Müberred, bu kelimenin mecrûr olarak kıraatini uygun görmemiş ve bu kıraati reddetmiştir.[33]) İbn Yaîş, Müberred'in tavrının kabul edilemez olduğunu ifade ettikten sonra şöyle demiştir: *"Bu kıraat, güvenilir bir kıraat imamı tarafından rivayet edilmiştir. Güvenilir bir imam tarafından yapılan naklin reddedilmesi mümkün değildir. Ayrıca yedi kıraat âlimi dışında da İbn Mesud, İbn Abbâs, Kâsım, İbrahim en-Nehaî, A'meş, Hasan el-Basrî, Katâde ve Mücâhid gibi birçok kıraat âlimi bu kıraati okumuştur. O halde eğer rivayet sahihse bu kıraatin reddi mümkün değildir."*[34] Yine burada dikkat çeken nokta İbn Yaîş'in bu okuyuşu

30 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir el- Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2006, I, 46.

31 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 45, 46 İlk dönem nahivcileri aynı zamanda kıraatte de muteber kimselerdi. Bu yüzden başlangıçta nahivciler ile kıraat imamları arasında ciddi bir çatışma olmamış, ancak nahiv ilmi ile kıraat ilminin müstakil birer ilim haline gelmesinden sonra nahivcilerin kıraatlere yönelik eleştirileri artmış, kimi kıraatleri hatalı bulmaya kimi kıraat imamlarına karşı ağır ithamlar yöneltmeye başlamışlardır. Böylece zamanla nahivciler ile kıraatçiler arasındaki boşluk gittikçe açılmış, senedi sahih olmasına rağmen kimi kıraatler şaz kıraat nitelemelerine maruz kalmıştır. Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 208.

32 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

33 Müberred, *el-Kâmil*, II, 931; Ebû Muhammed el-Kasım b. Ali el-Harîrî, *Dürretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havass,* Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1871, s. 62.

34 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal,* II, 281, 282.

nahiv kuralları açısından imkânsızdır şeklindeki itiraza en başta başka bir nahiv kuralıyla cevap verme yoluna gitmeyip o kıraatin güvenilir bir imamdan rivayet edildiğini ve eğer rivayetin sahihliği söz konusu ise o kıraatin reddine imkân kalmayacağını söylemesidir. Buradan yine aynı noktaya yani nahvin kıraatleri yönlendirmesinin, kıraatlerin nahvin ışığında bireysel tercihlerle şekillenmesinin söz konusu olmadığı noktasına varmak mümkündür.

Yine bu paraleldeki görüşlerden biri de Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) aittir. Fahreddin Râzî, sözü geçen âyetle ilgili tefsirinde kıraat farklılığına temas ettikten ve farklı görüşleri zikrettikten sonra meseleye şöyle bir izah getirmiştir: *"Hamza, yedi kıraat âliminden biridir ve bu kıraati kendisi uydurmamış bilakis Rasûlullah'tan (a.s.) rivayet etmiştir. Bu durumda bu kullanım kesin olarak doğrudur. Kıyas ise, özellikle bunun gibi örümcek ağından daha zayıf olan kıyaslar sema/rivayet karşısında çok zayıf kalır."*[35] Kanaatimizce bu ifadeler, rivayete dayanan kıraat ile akla, aklî çıkarımlara, genelleme ve kıyaslara dayanan nahiv arasındaki irtibatın birinin (nahvin) diğerini (kıraati) icbar etmesine dayanan bir irtibat olmadığına işaret etmektedir. Her ne kadar bir zorlamadan söz edilemezse de ortaya şöyle bir durum çıkmaktadır: Eğer kıraatler rivayet yoluyla doğrudan Rasûlullah'tan (a.s.) nakledilmişse -ki genel kanaat öyledir- bu durumda kıraatlerin inkârı bir tarafa tenkit edilmesi dahi düşünülmemelidir. Dahası bu kıraate bakarak daha önce bilinenden farklı olarak yeni bir nahiv kuralından söz edilmelidir.[36]

Söz konusu âyette geçen kıraat farklılığı ile ilgili değerlendirmelerde bulunan Ebû Hayyân'ın şu ifadeleri de nahvin kıraatlere olan etkisinin inşa edici olmadığı yönünde olup nahiv-kıraat ilişkisinde taraflar için bir öncelikten söz edilecekse bu önceliğin kıraatlere verilmesi gerektiğini ifade eder mahiyettedir: *"Biz ne Basralı nahivcilerin ne de onlara muhalif olan diğerlerinin sözlerinin/görüşlerinin kulu ve kölesiyiz. Zira Kûfeliler'in Araplardan naklettikleri ile sabit olmuş nice hüküm vardır ki Basralılar bunları nakletmez. Yine Basralılar'ın nakilleri ile sabit olan nice hüküm vardır ki onları da Kûfeliler nakletmez. Bunlar sadece Arapça konusunda derinleşmiş kimselerin bilebileceği şeylerdir."*[37] Buna göre nahiv kuralları

35 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb.* Beyrut: Daru'l-fikr, 1971, IX, 170.

36 Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 325.

37 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, III, 167. Ebû Hayyân Alâk sûresinin {أن رآه استغنى} (Alâk/7) ayetini

ile kıraatlerin tearuzu halinde kıraatlerden yana tavır alınması gerektiği ve nahvin değil, kıraatlerin öncelikli olduğu düşüncesi pekişmiş olur. Bu durum, İbnü'l-Müneyyir'in "Arapçanın kıraatlerle tashihi olur, kıraatlerin Arapça ile tashihi olmaz."[38] ifadelerinde de çok açık olarak görülmektedir.

İbn'ül-Cezerî nahiv-kıraat irtibatını şu şekilde kurmuştur: "(Sahih kıraat için ileri sürdüğümüz) *bir vecihle de olsa kaydından kastımız şudur: Bu bir vechten kastımız, ister fasih ister en fasih* (efsah) *olsun, ister üzerinde icmâ edilen isterse ihtilaf edilen bir vecih olsun nahvin vecihlerinden herhangi biriyle tutarlı olmasıdır. Kıraatin yaygın olması, imamlar tarafından sahih bir senetle alınmış olması halinde* (nahivciler arasındaki) *bu ihtilaflar* (kıraate) *zarar vermez. Çünkü kıraatin yaygın olması ve sahih bir senetle alınması en önemli şarttır. Kıraatlerin Arapçaya muvafık olması konusunda muhakkiklerin tercih ettiği görüş budur. Nahivcilerin bir kısmının ya da büyük bir kısmının kabul etmediği nice kıraatler vardır ki onların inkârları dikkate alınmamış, üstelik seleften kendilerine tabi olunan imamlar, o kıraatlerin kabul edilebileceği üzerinde icmâ etmişlerdir."*[39]

Aynı çerçevede değerlendirilmesi ve burada yer verilmesi gereken bir yaklaşım da Ebû Amr ed-Dânî'nin yaklaşımıdır. Sîbeveyh'in bazı kıraatlere yönelik eleştirilerini aktaran Dânî, kıraat imamlarının; kıraatler konusunda dildeki yaygınlığa, Arapça açısından kıyas tutarlılığına göre değil nakil ve rivayet açısından sabit, senet yönünden sahih olmasına göre amel ettiklerini söylemiştir. O, eğer bir kıraatin, kıraat imamlarından geldiği kesin ise Arapçanın kıyasının, Arapçanın kurallarının veya dilde yaygın kullanıma sahip olup olmamasının kıraate zarar vermeyeceğini belirtmiş ve kıraatin takip edilmesi, tabi olunması gereken bir sünnet olduğunu ilave etmiştir.[40] Buna göre dil kuralları/nahiv, kıraatlerin kabul edilirliğinin, sahihliğinin temel kıstası, asıl unsuru değildir. Zira kıraatler, birçok vechi olan Arapçanın bu vecihlerinden birine muvafik olmazken başka bir vechine muvafik olabilir. O halde dil kuralına uymuyor diye kıraatlerden birini redde-

tefsir ederken şu ifadelere yer verir: Eğer rivayet sahih ise mutlaka kabul edilmelidir. Zira sahihi ve şazı ile bütün kıraatler Arapların lügatına göre gelmiştir. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, VIII, 489.

38 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 401.

39 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 10, 11.

40 Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'ıl-meşhûr* (thk. Muhammed Sadûk Cezâirî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005, s. 396.

den dilbilimci, aslında sadece kendi kuralını esas kabul etmek ve diğer vecihleri görmezden gelmek suretiyle büyük bir yanılgı içindedir. Çünkü kendi tecrübe, birikim, bilgi ve tercihlerine göre ulaştığı kurala aykırı olan bir kıraat, başka bir dilcinin ulaştığı kurala uygun düşebilir.[41] Nahiv âlimleri kaidelerini Allah'ın kitabından, rasülünün kelamından ve Arapların sözlerinden çıkarmışlardır. Eğer Kur'ân'ın Kur'ânlığı, kabul edilen bir rivayetle sabit olduysa nahiv âlimlerinin ve koydukları kaidelerinin hakemi Kur'ân olur. Kaidelerini Kur'ân'a irca etmeleri kaçınılmaz olur. Yoksa Kur'ân'ı onların muhalif kaidelerine irca edip o kaidelere göre Kur'ân'ı sorgulamak mümkün değildir.[42]

Sonuç olarak denilebilir ki; nahvin kıraatlere olan etkisi, vahyin inzal sürecine nahvin müdahil olması şeklinde değil, bilakis sözü edilen süreçte Arap dilinin türlü lehçe ve kullanımlarının dikkate alınması şeklinde tezahür etmiştir. Ayrıca vahyin nüzûlünden sonra gerçekleşen ve vahye beşeri müdahale anlamı taşıyan bir etkiden ziyade kıraat imamlarının, nüzûl sürecini tamamlayan kıraatler arasında tercihte bulunma ve tercih ettiklerini okuyup okutma aşamasında gerçekleşen ve sınırlı düzeydeki bir etkiden söz etmek mümkündür.

### 3.3. Kıraatlerin Nahvi Etkilemesi Bağlamında Nahiv-Kıraat İlişkisi

Kıraatlerin nahve olan etkisi yukarıda da belirtildiği üzere kıraatlerin ya yeni bir kural vazında temel kaynak olarak kullanılması, ya da var olan kuralları gerekçelendirmede temel kaynak olarak kullanılması şeklinde tezahür etmiştir. Bunun yanında kıraatler; kimi zaman genel kuralın istisnalarını oluşturan durumlarda temel belirleyici olmuş, kimi zaman da nahiv kuralları hakkında farkındalık yaratma, hatta şaz kuralları bile öne çıkarmada çok önemli bir katkıda bulunmuştur. Kur'ân, muhtelif kıraatleriyle nahiv kaidelerini zenginleştirmiş, onların değerini artırmış, en sağlam kaideler, en güzel üsluplarla nahiv kaidelerini teyit etmiştir. Kıraatler yoluyla Arap dili, zenginliğini ve güçlü üsluplarını

41 Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâât*, s. 396.

42 Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, I, 343.

korumuştur.[43] Nahve ve dile dair kimi konularda şüpheye yer bırakmayacak neticelere ulaştıran tek kaynak, Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatleri olmuştur. Çünkü kıraatler; telkin yoluyla, ağızdan ağıza aktarılarak gelmiş ve örnek edebî dili temsil eden lehçeye sahip tek kaynak olma özelliğini devam ettirmiştir. Hatta kimileri, kıraatleri kaynakların mutlak olarak en güveniliri şeklinde nitelendirmiştir.[44]

Nahiv ekollerinin muhtelif tavırları paranteze alınarak söylenecek olursa; Kur'ân ve kıraatleri nahiv âlimlerinin kural koyma sürecinde tutundukları en önemli kaynaklardan birisi olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, teşrii ve diğer yönleri bir tarafa dil, nahiv, sarf ve belagat ilimleri açısından ihticâc olması itibariyle üzerinde icmâ edilen en sahih metin olarak görülmüştür.[45] Kur'ân'ın sahih yollarla gelen kıraatleri de başka hiçbir delille kıyaslanamayacak kadar güçlüdür. Ferrâ, Kur'ân'ın i'râb açısından ve hüccet olmak bakımından şiirden daha sağlam ve daha güçlü olduğunu söylemiştir.[46] Ferrâ'ya göre kural koyma veya kuralı teyit etme sürecinde ister mütevatir ister ahat isterse şaz olsun, kıraat olarak sahih senetlerle rivayet edilen Kur'ân'ın bütün şekilleriyle ihticâc edilmesi caizdir.[47] Nahiv bilginleri, kurallarını koyarken var olan kullanımları dikkate aldıkları gibi çoğu zaman sahih-şaz ayrımı dahi yapmaksızın kıraatleri dikkate almışlardır.

İlkesel olarak durum, ifade edildiği şekilde olsa da kıraatlerin ihticâc ve istişhâd için kullanılması ve dil kurallarının vaz edilme sürecinde dikkate alınması konusunda Basralı ve Kûfeli dilciler, farklı tavırlar sergilemişlerdir. Her ne kadar bütün nahiv tarihi için teşmil etmek mümkün olmasa da Basralı dilcilerin genel eğilimi vaz ettikleri kaidelerin dışına çıkmadığı sürece kıraatleri; ya asıl delil olarak kabul etmek veya diğer delillerin yanında kullanmak yönünde olmuştur. Vaz ettikleri kaidelerle çeliştiği durumda ise; ya tevile başvurmuşlar ya

43 Şâhîn, *Eseru'l-kırâât*, s. 306; Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 95.

44 Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 49; Şâhîn, *Eseru'l-kırâât*, s. 328.

45 Cündî, *es-Sırâ' I,* s. 137; Afgânî, *el-İhticâc li'l-kırâât*, s. 65 vd; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 29 vd. Kur'ân'ın istişhâd için kullanılmasının ilk örnekleri için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, s. 269, 270; Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 125-180.

46 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 14.

47 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 75; Râcihî, *el-Lehecâtu'l-arabiyye*, s. 191; Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 315; Cündî, *es-Sırâ' I,* 146.

zayıf kabul edip kıraati veya okuyanı eleştirmişler ya da görmezden gelmişlerdir.[48] Kûfeli dilciler ise Basralı dilcilerden farklı olarak kıraatlerin tamamını kabul etmekle birlikte Arap dilinde benzeri olan kıraatlerle ihticâcda bulunurken Arap dilinde benzerini bulamadıkları bir kıraat söz konusu olduğunda ya Ferrâ gibi kimi zaman reddetme yoluna gitmişler veya genelde olduğu gibi kabul edip üstüne kaide vaz etmişlerdir.[49] Bazen genel kullanımı asıl kural, nadir kullanımları da istisnai kural olarak nitelemişlerdir.

Kıraatlerin nahiv kurallarındaki ihticâc şekillerine baktığımızda genel olarak şu şekillerde kullanıldığını görmekteyiz: Kıraatler; meşhur nahiv kurallarının dışında kalan ve onlara muhalif olan kullanımlara cevaz verici olarak, asıl kullanımdan kimi özellikleriyle ayrılan kullanımları istisna edici olarak, önceden tespit edilen nahiv kuralını teyit edici olarak kullanılmıştır. Kimi zaman da bir nahiv kuralına ulaşmada iki kıraatin mukayesesi esnasında kıraatlere başvurulmuştur.

### 3.3.1. Yaygın Kuralların Dışında Kalan Kullanımlara Cevaz Veren Kıraatler

Kıraatler kimi zaman kritik nahiv meselelerinde temel belirleyici unsur olmuştur. Nahiv eserlerinde tartışılan meselelere bakıldığında çoğu zaman ifade edilen genel kuralın aksini mümkün gören görüşlere yer verildiğini ve genel kullanımın aksine cevaz veren bu görüşlerin genellikle kıraat merkezli olduğunu görürüz. Dilcilerin bütün delilleri kullanmadan ulaştıkları bir nahiv kuralının bir süre sonra başka dilciler tarafından bir kıraatin delil kabul edilmesiyle yeteri kadar kapsayıcı olmadığı ortaya konmuş, aynı kuralın kimi zaman aksinin de mümkün olduğu gösterilmiştir. Bir başka ifadeyle kıraatler, meşhur ve yaygın kullanımların dışında kalan ve onlara muhalif görülen kimi kullanımların Arap dilinin sınırları dâhilinde olduğunu belirlemede temel belirleyici olmuştur.

Burada bir kurala kıraatlerin temel kaynak olarak kabul edilmesiyle ulaşıldığını ifade ettiğimizde o kurala ulaşmada öncelikli olarak kıraatin dikkate alındığını söylemiş olmaktayız. Kıraatin bir bakıma şiir, sema, kıyas gibi diğer

48 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 43.

49 Örnekleri için bkz. Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 45.

nahiv delillerine öncelendiğini, diğer nahiv delilleriyle ulaşılan kuraldan başka bir kurala ulaşmada temel belirleyici olduğunu ifade etmiş bulunmaktayız. Ancak bu, tespiti çok da kolay olmayan bir durumdur. Zira nahiv ilmi ve kıraatlerin teşekkül süreci dikkate alındığında kıraatlerden önce bir ilim olarak nahivden söz edilmemektedir. Böyle olunca kıraatlerin nahiv ilmindeki doğrudan tesiri, tespit edilmesi güç durumlardandır. Bunun tespiti için incelenen ilk dönem nahiv eserlerinde kimi nahivcilerin kıraatleri dikkate aldıkları, kimilerinin de kıraatleri yok saydıkları görülmüştür. İşte bu çerçevede olmak üzere kıraatlerin en güçlü delil kabul edilerek ulaşıldığı nahiv kurallarının bir kısmı tespit edilmiş ve dilcilerin izahlarıyla vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede olmak üzere muzaf olan müphem ism-i zamanların mebnîlik ve mu'râblığı, muzaf ile muzafun ileyhin arasının ayrılıp ayrılmayacağı, mecrur zamir üzerine açık ismin harf-i cersiz olarak atfı gibi nahvin önemli meselelerinde kıraatlerin durduğu konum tespit edilmeye çalışılmıştır. Nahiv ile kıraatlerin doğrudan ilişkili olduğu kimi konuları şu şekilde ele almak mümkündür:

#### 3.3.1.1. Muzaf Olan Müphem İsm-i Zamanların Mebnîlik ve Mu'râblığı

İsimler muzaf olmak suretiyle muzafun ileyh olan kelimenin özelliklerini kazanırlar. Ta'rif, tahsis, tahfif ve mebnîlik bu özelliklerden birkaçıdır.[50] Buna göre muzaf olan mu'râb bir kelime mebnî bir kelimeye muzaf olduğunda mebnîlik özelliği kazanır. İzafet öncesi mu'râb olduğu halde mebnî bir kelimeye muzaf olan "ساعة, يوم" gibi müphem ism-i zamanların mebnîlik ve mu'râblığı, mebnî olmayan bir kelimenin izafet yoluyla mebnîlik kazanması meselesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu konu etrafında gündeme gelen kıraatleri dikkate aldığımızda konunun; müphem ism-i zamanların إذ kelimesine muzaf olması ve müphem ism-i zamanların fiil cümlesine muzaf olması şeklinde iki başlık etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Fiili maziye muzaf olan müphem ism-i zamanların mebnîliğinde ihtilaf yoktur. Ancak mu'râb muzari fiile ve isim cümlesine muzaf olan müphem ism-i zamanların mebnîlik ve mu'râblığı, rivayet edilen farklı kıraatler sebebiyle tartışılmıştır.

50 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, V, 636-672.

Tartışılan konuların zeminindeki kıraatleri ele alacak olursak; {ومن خزي يومئذٍ}[51], {من عذاب يومئذٍ}[52] ve {وهم من فزع يومئذٍ}[53] âyetlerinde geçen {يومئذٍ} kelimeleri ile ilgili farklı okunuşlar rivayet edilmiştir. İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir her üçünü de önceki kelimenin muzafun ileyhi olmak üzere يومِئذٍ şeklinde okumuşlardır. Âsım ve Hamza, ilk ikisini يومئذٍ şeklinde okurken üçüncüsünü {من فزَعٍ يومَئذٍ} şeklinde okumuşlardır. Kisâî, sırasıyla {من خزيٍ يومَئذٍ}, {من عذاب يومَئذٍ} ve {من فزعٍ يومَئذٍ} şeklinde okumuştur. Nâfî'den gelen rivayetler ihtilaflı olup bir rivayete göre tamamını Kisâî gibi {يومَئذٍ} okumuş, bir rivayete göre ise İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir gibi okumuştur.[54]

{هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم}[55] âyetindeki يوم kelimesini bütün kıraat âlimleri merfu okurken Nâfî, mansûb okumuştur.[56] {يوم لا تملك نفس}[57] âyetinde geçen يوم kelimesini İbn Kesîr ve Ebû Amr merfu okumuş, diğer kıraat âlimleri mansûb okumuşlardır.[58] Basralı dilcilere göre isim cümlesine ve muzari fiile muzaf olan müphem ism-i zamanlar için mu'râblıktan başka bir durum söz konusu olmayıp mebnîlik caiz değildir. Kûfeli dilcilere göre ise müphem ism-i zamanlar ister mazi fiile ister muzari fiile muzaf olsun mebnîliği de mu'râblığı de caizdir.[59] Sözgelimi Ferrâ, söz konusu kelimelerin merfu olmakla birlikte mansûb olmasının da caiz olduğunu söylemiştir.[60] Görüldüğü gibi Basralı dilciler sadece mu'râblığa cevaz verirken Kûfeli dilciler yukarıda zikredilen âyet ve kıraatleri dikkate alarak kurallarında mebnîliğe de ihtimal vermişlerdir.

---

51 Hûd, 11/66.

52 Meâric, 70/11.

53 Neml, 27/89.

54 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 336.

55 *"Bu, doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği gündür."* Mâide, 5/119.

56 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 250. {هذا يوم لا ينطقون} (Mürselât/35) âyetinde geçen {يوم} kelimesini Âsım, A'meş, A'rec ve Zeyd b. Ali'nin mansûb okuduğu belirtilmiştir. Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, VIII, 41.

57 İnfitar, 82/19.

58 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 674; Ukberî, *et-Tibyân*, s. 387; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, VIII, 91, 92.

59 İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, III, 59-61.

60 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 327.

### 3.3.1.2. Muzaf İle Muzafun İleyhin Arasının Ayrılıp Ayrılmayacağı Meselesi

Yedi kıraat imamından İbn Âmir dışındaki bütün kıraat âlimleri {وكذلك زَيَّن لكثير من المشركين قتلَ أولادِهم شركاؤُهم}[61] şeklinde okurken, İbn Âmir, {وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركآئِهم} şeklinde okumuştur.[62] İlk kıraatte ''قتلَ'' kelimesi ''زَيّنَ'' fiilinin mefulü olup mansûbtur ve ''شركاؤُهم'' kelimesi de aynı fiilin faili olup merfudur. Mana bakımından *"…ortakları, müşriklerin çoğuna evlatlarını öldürmeyi güzel gösterdi."* şeklindedir. İbn Âmir kıraatine göre ise ''قتلُ'' kelimesi ''زُيِّنَ'' fiilinin naibi faili olup merfudur. ''قتلُ'' kelimesi aynı zamanda muzaf, ''شركائِهم'' kelimesi ise muzafün ileyhtir. ''أولادَهم'' kelimesi de muzaf ile muzafün ileyh arasına girmiş ve ''قتل'' kelimesinin mefulü olmuştur. İbn Âmir kıraatinde mana *"…müşriklerin çoğuna ortaklarının, evlatlarını öldürmeleri güzel gösterildi."* şeklindedir. Bu kıraat, dilciler arasında en çok tartışılan meselelerden biri olan muzaf ile muzafun ileyhin arasının zarf ve harf-i cer dışında başka bir kelime ile ayrılıp ayrılmayacağı meselesinde gündeme gelmiştir. Kimileri bu tür kullanımlara cevaz verirken kimleri de karşı çıkmışlar, muzaf ile muzafun ileyhin bir bütün olduğunu ve bir kelime hükmünde olduğunu ileri sürerek araya zarf ve harf-i cer dışında bir kelimenin girmesini doğru bulmamışlardır. Bu tür kullanımların dil kuralları açısından mümkün olduğunu savunanlar şiirden, Arapların günlük konuşmalarından ve kıraatlerden delil getirmişlerdir.[63]

---

61 En'âm, 6/137. *"Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi."*

62 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 270; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Hasan el-Basrî ve Ebû Abdilmelikten {وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ أولادِهم شركآؤُهم} (En'âm, 6/137.) şeklinde bir kıraat rivayet edilmiştir. Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, II, 321.

63 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 347 vd; Abdüllâtif b. Ebîbekir ez-Zebîdî, *İ'tilâfu'n-nusra fî ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra* (thk. Târık el-Cenâbî), Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1987, s. 51-54; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 100. Basralı dilciler bu kıraatin zayıf, karisinin de yanılgı içinde olduğu görüşündedirler. Onlara göre eğer bu kıraat sahih olsaydı bu en fasih bir kelam/kullanım olurdu. Ayrıca bu kıraatin aksine ittifak edilmiş olması da kıraatin zayıflığını göstermektedir. İbn Âmir'i böyle okumaya sevk eden sebep onun Şam halkının mushaflarında شركآئِهم şeklinde ي ile yazılı olarak görmesidir. Oysa Hicaz ve Irak mushaflarında شركآؤُهم şeklinde olup و ile yazılıdır. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 350 vd.

İlk dönem dilcilerinin bu konudaki görüşlerine kısaca yer verecek olursak; sözgelimi Sîbeveyh, sözü edilen kıraate hiç yer vermeksizin muzaf ile muzafun ileyhin aralarının ayrılmasının çirkin olduğunu, ancak şiir zaruretinden dolayı bu ayrıma gitmek zorunda kalındığını belirtmiştir.[64] Ferrâ ise Hicaz ehlinden nahivcilerin bu kullanımı kabul ettiklerini ancak kendisinin Arapçada buna benzer bir kullanımı bilmediğini belirtmiş, Kisâî'nin bu yöndeki izahlarına karşı çıkmış ve nahivcilerin İbn Âmir kıraatini teyit etmek üzere zikrettikleri delillerin yanlış olduğunu belirtmiştir.[65] Şevki Dayf, Ahfeş'in bu konuda İbn Âmir kıraatinden yana olduğunu, Basralı dilciler karşı çıktığı halde Ahfeş'in bu kullanıma cevaz verdiğini, bunun ardından Kûfeli dilcilerin de Ahfeş'i takip ettiklerini ifade etse de Ahfeş, muzaf ile muzafun ileyhin arasının ayrılmasının güzel olmayacağını söylemiştir.[66] Müberred ve Zeccâc da Sîbeveyh ve Ahfeş gibi İbn Âmir kıraatine hiç yer vermeden sözü edilen kullanımı mümkün görmemişlerdir.[67] Bu kullanıma karşı çıkanlardan biri de İbn Cinnî'dir. İbn Cinnî, İbn Âmir kıraatini zikrederek bunun nesirde ve normal şartlarda, özellikle muzaf ile muzafun ileyhin arasına zarfın değil de mefulün girmesinin çok zor olduğunu söylemiştir.[68]

Zemahşerî, İbn Âmir kıraatini Arapça kuralları açısından mümkün görmemiş, böyle bir kullanımın ancak şiir zarureti halinde kabul edilebileceğini, şiirde olsa bile hoş karşılanmayacağını söylemiştir. Mensur kelamda böyleyken nazmının güzelliği ve akıcılığıyla benzerini getirmekten insanları aciz bırakan Kur'ân için zaruri bir kullanımın mümkün olamayacağını belirtmiştir.[69] Ancak Zemahşerî, bu söyledikleri sebebiyle eleştirilerin odağı haline gelmiştir. İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin böyle bir yola girmesinin sebebi onun nahiv kaidelerine gereğinden fazla itibar etmesi, kıraatleri şahsi tercihlerle irtibatlandırmasıdır. *"Zemahşerî, sanki yedi vechin imamlarının her birinin nakil ve semaya dayanarak değil de kendi içtihatlarıyla birer kıraat seçip okuduklarını zannetti. O yüzden İbn Âmir'i bu kıraatinden dolayı hatalı buldu. İbn Âmir'in* {شركائهم}

64 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 280.

65 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 357, 358; II, 79-81.

66 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 410. Şevki Dayf'ın ifadesi için bkz. Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 100.

67 Müberred, *el-Muktedab*, IV, 376-378; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 168, 169.

68 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 407.

69 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 401.

*şeklinde yazılı olduğunu gördüğünü ve bu sebeple mecrûr olması gerektiği sonucuna vardığını söyleyerek İbn Âmir'in hatalı olduğu yönü izah etmeye kalkıştı. Görüldüğü gibi Zemahşerî, İbn Âmir'in kıraatini kendi görüşüne göre okuduğunu zannetmiştir. Oysa doğrusu öyle değildir. Durum başka şekildedir. Zemahşerî bu kıraati Peygamber'in (a.s.) Cebrail'e böyle okuduğunu, kendisine böyle nazil olduğunu, sonra da Peygamber'in (a.s.) tevatüre ulaşacak miktarda imama bunu okuduğunu bilemedi. Bu kıraat, nesilden nesile aktarıla aktarıla İbn Âmir'e kadar geldi. İbn Âmir de nasıl duyduysa öyle okudu. Yedi kıraat hakkında hak ehlinin inancı böyledir ve yedi kıraat bütün yönleriyle mütevatirdir."*[70] İbnü'l-Müneyyir, İbn Âmir kıraatinin Arapça açısından olabilirliğini çeşitli yönleriyle izah ettikten sonra şöyle demiştir: "Bizim maksadımız kıraatlerin nahiv kaideleriyle tashih edilmesi değildir. Bilakis nahiv kaidelerinin kıraatlerle tashihidir."[71]

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşıldığı kadarıyla ilk dönem dilcilerinin çoğunluğu bu kullanıma karşı çıkmış, Kisâî'nin İbn Âmir kıraatine istinaden verdiği cevaz, pek itibar görmemiştir. Daha sonra gelen dilcilerden İbn Mâlik ise, muzaf ile muzafun ileyhin zarf, car ve mecrûr ile ayrılabileceğini ve bu konudaki delilinin, dayanağının İbn Âmir kıraati olduğunu ancak kimilerinin bu kıraatin yanında kimilerinin da karşısında olduğunu söylemiştir. İbn Mâlik, nahiv kuralının temellendirilmesinde önceliği kıraate verme ve ardından Arap şiirinden örneklerini zikretme, son olarak da kıyasa muhalif de olsa sahih nakle itimat etme şeklinde özetlenebilecek yöntemini burada da sürdürmüştür. İbn Mâlik'e göre İbn Âmir'in kıraati Arapça açısından kıyasa aykırı değildir. Şayet kıyasa aykırı olsaydı bile sahih bir şekilde nakledildiği için kabul edilmek zorundadır.[72] İbn Âmir'den rivayet edilen kıraate sahip çıkan ve bu kıraati dikkate alıp kayıtsız şartsız kabul eden dilcilerden biri de İbn Hişâm'dır. İbn Hişâm, konu üzerindeki değerlendirmelerine yer verirken ilgili kıraatin İbn Âmir rivayetini hiç çekinmeden istidlâl için kullanmıştır.[73]

70 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 400, 401.

71 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 401.

72 İbn Mâlik, Şerhu'l-kâfiyeti'ş-şâfiye, II, 982.

73 el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh*, I, 732.

İbn Âmir kıraatindeki durumun ancak şiirdeki zaruret hallerinde mümkün olacağı görüşünde olan Zemahşerî çokça eleştirilmiştir. Kur'ân'ın hüccet olduğu ve yedi kıraatin tamamının mütevatir olduğu vurgulanmış, bir kısmının dahi hatalı görülerek eleştirilmesi kabul edilmemiştir. Kur'ân'da buna benzer bir kullanım geçtiyse bunun doğruluk ve fesahatinden hiç şüphe duyulmadan kabul edilmesi gerektiği belirtilmiştir.[74] İbn Âmir ve kıraatinde hiçbir şaibeye mahal bulunmadığını belirten İbnü'l-Cezerî, kendisinin bizzat Hz. Osman mushafında bu kıraati gördüğünü söylemiştir.[75]

Netice olarak denilebilir ki; en çok tartışılan kıraatlerden biri olan İbn Âmir kıraati ve bu kıraatin dilciler ve tefsirciler tarafından nahiv kuralları açısından nasıl değerlendirildiği, çoğunluğun, özellikle ilk dönem dil ve tefsir bilginlerinin İbn Âmir kıraatine muhalif tavır içine girdikleri görülmüştür. Bu çerçevede olmak üzere muzaf ile muzafun ileyhin zarf ve harf-i cer dışındaki ögelerle ayrılıp ayrılamayacağı meselesinde İbn Âmir kıraati Basralı dilcilerce ya reddedilmiş ya tevile başvurularak ihticâca asıl kabul edilmemiş veya görmezden gelinmiştir. Öte yandan Kisâî ve birkaç Kûfeli dil bilgini, İbn Âmir kıraatini esas kabul ederek muzaf-muzafun ileyh ayrımına cevaz vermişlerdir. Görüldüğü üzere kıraatleri istişhâd için kabul edip etmeme, kabul edildiği takdirde diğer delillerle mukayese edilmesi ve aralarında çelişki bulunması halinde hangisinin önceleneceği son derece önemlidir. Burada İbn Âmir kıraatinin kabul edilmesi bir kullanımın Arap dil kuralları kapsamına alınması anlamına gelirken kabul edilmemesi o kullanımın kural dışı olduğu sonucuna götürmektedir.[76]

74 Nizâmeddin Nisâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-Furkân,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996, III, 173.

75 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 263, 264. Son dönem araştırmacılarından Saîd Afgânî, başlangıç aşamasında ve nahvin tedvini sürecinde Basra ve Kûfe olmak üzere iki ekolün ayrışmasına yol açan bu tür ihtilafların çok da garipsenmeyeceğini, ancak nahvin tedvininden, diğer tefsir, hadis, kıraat ve dil ile ilgili ilimlerin tedvininin tamamlanmasından epey bir süre geçtikten sonra Zemahşerî gibi bir müfessir, nahiv ve belağat âliminin kendini ehli kadar bilmediği dil meselelerinde hüküm verecek salahiyette görmesinin ve mütevatir kıraatleri reddetmesinin kabul edilemeyeceğini söyler. Bkz. Said Afgânî, *Fî usûli'n-nahv, s.* 42. Zemahşerî'nin görüşüne Ebû Hayyânın getirdiği eleştiri için bkz. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, IV, 232. Taberî'nin bu kıraatle ilgili görüşü için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 577. Bu kıraat farklılığı ile ilgili daha geniş açıklama için bkz. Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 73.

76 Zâhid, *en-Nahviyyûn*, s. 136.

### 3.3.1.3. Mecrûr Zamir Üzerine İsm-i Zâhirin Harf-i cersiz Atfı

Nahivciler, mecrûr zamir üzerine açık ismin atfedilmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Basralı dilcilerin büyük bir kısmına göre mecrûr zamir üzerine ism-i zâhirin atfı, ancak harf-i cerin tekrar edilmesiyle mümkün olup zaruri durumlar müstesnadır. Kûfeliler ile Basralılar'dan Ahfeş, Yunus b. Habîb gibi dilciler ise mecrûr zamir üzerine açık ismin atfına, zaruret hali ile sınırlandırmaksızın cevaz vermişlerdir. Buna göre Kûfeli dilciler için ''مررتُ بك وزيدٍ'' şeklindeki bir kullanım mümkündür. Bu kullanıma cevaz verenlerin en önemli delilleri ise yedi kıraat imamından Hamza'ya ve yedi kıraat imamı dışında kalan İbrahim en-Nehaî, Katâde, Yahya b. Vessâb, Talha b. Musrif ve A'meş'e nispet edilen {واتقوا الله الذي تسآءلون به والأرحامَ}[77] âyetindeki {والأرحام} kelimesinin mecrur kıraatidir. Söz konusu kelime, Hamza dışındaki yedi kıraat imamı tarafından mansûb okunurken Hamza, mecrur okumuştur.[78]

Hamza kıraati, gerek dilciler ve gerekse tefsirciler arasında en çok tartışılan kıraatlerden biridir. Bu kıraat, dilcilerin kıraatlere yaklaşımı konusunda belirleyiciliği yüksek bir özelliğe sahip olmuştur. Tartışmalı diğer kıraatler, Arap dilinin imkânları çerçevesinde bir şekilde tevil ve takdir edilmiş, kıraatleri tartışma konusu eden dilciler genellikle kıraatlerin aksine görüş beyan etmekten kendilerini uzak tutmayı başarabilmişlerdir. Kıraatler konusunda temkini elden bırakmayan kimi dilciler, bu kıraat söz konusu olduğunda önceki tavırlarının aksi bir tutum içerisine girerek bambaşka bir noktaya gelmişlerdir. Başlangıçta kıraatlerin sünnet kapsamında değerlendirilmesini ilke olarak benimseyen çoğu dilci, bu kıraat karşısında söz konusu ilkeye bağlı kalamayıp kıraatlerin eleştirisine soyunmuştur.

Dilcilerin bu nahiv meselesine ve dolayısıyla bu kıraate getirdikleri izahlara bakacak olursak; mesela Sîbeveyh, zamirler üzerine atıf konusunu ele alırken ''ذهبتَ وعبدُ الله'' örneğini zikrederek merfu zamir üzerine atfın çirkin olduğunu söylemiş ve bunun ancak şiir zarureti halinde mümkün olduğunu belirtmiştir. Ardından ''مررت بك وزيدٍ'' örneğini zikrederek mecrur zamir üzerine açık ismin

77 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

78 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 251, 252; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 51.

atfının çirkin olduğunu söylemiştir.[79] Ferrâ, bu âyeti ele alırken Hamza kıraatini Arapların ''بالله والرحمِ'' sözüne benzetmiş ve "bu çirkindir. Çünkü Araplar açık ismi, zamire atfetmezler." diyerek buna benzer kullanımlara şiir zarureti dışında cevaz vermemiştir.[80] Süyûtî, sözü edilen tartışmada Ahfeş'in atfa cevaz verenler arasında yer aldığını belirtmiştir.[81] Oysa Ahfeş, bu âyette geçen farklı okuyuşla ilgili olarak mecrûr zâhirin, mecrûr zamir üstüne atfedilemeyeceği gerekçesiyle mansûb okunuşun daha iyi olduğunu söylemiştir. Ayrıca başka bir münasebetle (ism-i failin mefulü nasb edip etmeyeceği, muzaf olup olmayacağı konusunda) {إنا منجوك وأهلَك إلا امرأتَك}[82] âyetini ele alırken zamirin üstüne ism-i zâhirin atfedilemeyeceğini söylemiştir.[83] Dilcilerden Müberred de benzer şekilde Basra ekolünün görüşü çerçevesinde yaklaşarak bu tür atıfların zaruri durumlar dışında mümkün olmayacağını söylemiştir.[84]

Zeccâc, والأرحام kelimesinin mecrûr şekilde okunuşunu ele alırken "Güzel olan kıraat mansûb olmasıdır. Mecrûr olması ise Arapça açısından bir hatadır ve şiir zarureti dışında doğru değildir." diyerek bir kıraati Arapça açısından eleştirmiştir. Arapça açısından kıraatin değerlendirmesini yaparken nahivcilerin ism-i zâhirin mecrûr zamirin üzerine harf-i ceri tekrar etmeksizin atfedilmesinin çirkin olduğu yönündeki icmâsına vurgu yapmıştır. Buna göre nahivciler, ''مررتُ به وزيدٍ \ مررت بك وزيدٍ'' şeklindeki kullanımları çirkin görürler. Doğru olan, harf-i cerin atıf harfinden sonra da tekrar edilmesi ve ''مررتُ به وبزيدٍ \ مررت بك وبزيدٍ'' denmesidir.[85] Dil meselelerindeki doyurucu tahlilleriyle dikkat çeken İbn Cinnî ise sözü edilen kıraatten bahsederken Hamza kıraatini müdafa etmiştir. Bu

79 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 380, 381. Ancak mecrur zamir üzerine açık ismin atfedilmesine cevaz vermeyen Sîbeveyh Hamza kıraatine hiç yer vermemiştir. Burada üç ihtimal söz konusudur. Sîbeveyh; ya Hamza kıraatinden haberdar değildir (ki daha önce de izah edildiği üzere bunun örnekleri vardır.) Ya Hamza kıraatindeki mecrurluğun atıftan kaynaklandığını düşünmemektedir. Ya da kıraatlere olan saygısından dolayı Hamza kıraatini nahvin tartışmalı konuları arasına indirgemek istememiştir.

80 Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, I, 252; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 220.

81 Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 189.

82 Ankebût, 29/33.

83 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 89, 90; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 243.

84 Müberred, *el-Kâmil*, II, 931; el-Harîrî, *Dürretü'l-ğavvâs*, s. 62.

85 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 6; Mekrem, Eseru'l-kırâât, s. 78.

kıraat, İbn Cinnî'ye göre Müberred'in düşündüğü kadar Arapçanın çerçevesinden uzak, çirkin ve zayıf bir kıraat değildir. Aksine bu kıraat, Arapçanın sınırlarına yakın, hafif ve latif bir kıraattir. Burada {الأرحام} kelimesi mecrûr zamir üzerine atfedilmemiş, bilakis orada sanki ikinci bir ب harf-i cer varsayılarak {وبالأرحام} denmiş, sonra da daha önce geçtiğinden ب harf-i ceri hazfedilmiştir. Nitekim ''بمن تمرُّ أمرُّ'' ve ''على من تنزلْ أنزلْ'' denir de, daha önce geçtiklerinden ''على من تنزلَّ أنزِلْ عليه'' ve ''بمن تمرُّ أمرُّ به'' denmez. Bu bakımdan daha önce geçtiği yere hem konum hem de hüküm itibariyle benzemesi sebebiyle {والأرحامِ} sözünden ب harf-i cerinin hazfedilmesi münasip görülmüştür.[86]

İbn Yaîş, prensip olarak açık ismin mecrur zamir üzerine atfını doğru bulmamakla birlikte Hamza kıraati aleyhine söylenenleri kabul etmemiş, kıraatin sahih olması halinde reddedilemeyeceğini belirttikten sonra sözü edilen kıraati atfın dışındaki değerlendirmelere başvurarak izah etmiştir.[87] İbn Mâlik, hem bu âyeti hem de daha sonra zikredilecek olan {وصدٌّ عن سبيل الله وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ}[88] âyetini ve bazı hadisleri delil göstererek harf-i cer tekrar edilmeden mecrûr zamir üzerine atfın caiz olduğu görüşündedir.[89] Bir görüşe göre zâhirin zamire atfı {لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة}[90] âyetinde geçen المقيمين kelimesinin إليك veya قبلك kelimelerindeki ك'e atfında söz konusudur.[91]

Buraya kadar ifade edilenler, dilciliği ile ön plana çıkanların görüşleridir. Tefsir ve Kur'ân ilimlerindeki paylarıyla kendilerinden söz edilen müelliflerin sözünü ettiğimiz konu ile ilgili görüşlerine yer vermenin de faydalı olacağı

86 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 285, 286.

87 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, II, 281, 282.

88 *"…(İnsanları) Allah yolundan çevirmek, Allah'ı inkâr etmek, Mes-cid-i Haram'ın ziyaretine mani olmak ve halkını oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahtır."* Bakara, 2/217.

89 Cemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Mâlik, *Şevâhidu't-tavdîh ve't-tashîh li muşkilâti'l-Câmii's-sahîh* (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), Kahire: Mektebetu Dâru'l-urûbe, tsz., 53-56. Ancak Ahfeş buradaki {وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} ifadesinin hemen öncesindeki zamire atfedilmediğini, aksine {سبيل} kelimesine atfedildiğini ve dolayısıyla mananın {وصدٌّ عن المسجدِ الحرام} şeklinde olacağını söyler. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 184.

90 *"Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, …var ya…"* Nisâ, 4/162.

91 İbn Hişâm'ın görüşü için bkz. el-Ezherî, *Şerhu't-tasrih*, II, 183.

kanaatindeyiz. Sözgelimi Taberî, ihtilaflı olan {والأرحام} kelimesi için mansubluk dışında bir ihtimale yer vermemiş ve böylece Hamza kıraatini dikkate almamıştır.[92] İbn Hâleveyh'e göre ise {والأرحام} kelimesi الله lafzı üzerine atfedilmiştir. Basralılar'a göre bu âyetin okunuşu böyle olmalıdır. Çünkü onlar söz konusu kelimenin mecrûrluğunu inkâr ederler ve bu şekilde okuyanın da lahn yaptığını söylerler. Mecrûr zamir üzerine açık ismin atfedilmesi ancak harf-i cerin tekrar edilmesiyle olur ki bu da ancak şiirde zaruri durumlar söz konusu olduğunda mümkündür. Kur'ân'da ise böyle zaruri durumlara yer yoktur. Kûfeliler ise mecrûr okunuşa cevaz verirler. Böyle okuyan kıraat âlimini harf-i ceri gizlediğini söyleyerek savunurlar. Kendisine "كيف تجدك" diye sorulan Rü'be b. Abdullah el-Accâc'ın (ö. 145/762) "خيرٍ عافاك الله" diye cevap vermesini delil olarak gösterirler. Buna göre Accâc "بخيرٍ" demek istemiştir.[93]

Zemahşerî'ye göre açık ismin zamir üzerine atfı doğru değildir.[94] Fahreddin Râzî ise önce tartışmalı kullanıma cevaz vermeyenlerinin görüşlerine yer vermiştir ki zikrettiği vecihler arasında Ali b. İsa er-Rummânî'nin görüşü dikkat çekicidir. Ona göre Araplar ism-i zâhirin mecrûr zamir üzerine atfını güzel saymadıkları gibi asıl itibariyle ism-i zâhirin merfu muttasıl zamir üzerine de atfını güzel görmezler. Mesela "إذهبْ وزيدٌ" ve "ذهبتُ وزيدٌ" demezler de "إذهبْ أنت وزيدٌ" ve "ذهبتُ أنا وزيدٌ" derler." Rummânî'nin bu görüşünü, âyeti kerimede geçen {اسكنْ أنت وزوجُك الجنة}[95] ve {فاذهب أنت وربُّك فقاتلا}[96] ifadesi de teyit etmektedir. Rummânî'nin dikkat çektiği bir durum da şudur: Merfu zamir, kelimeden ayrılabileceği için güçlü, mecrûr zamir ise kelimeden ayrılamayacağı için zayıftır. Güçlü olduğu halde ism-i zâhirin merfu zamir üzerine atfı mümkün olmazken, zayıf olan mecrûr zamir üzerine atfı hiç mümkün değildir. Râzî, Hamza kıraatine yöneltilen itirazlara yer verdikten sonra bütün bu itirazların Hamza'dan gelen rivayetleri geçersiz kılacak güçte olmadığını belirtmiş, Hamza'nın yedi kıraat imamından biri olduğunu, bu kıraati kendi kafasından

92 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 346.

93 İbn Hâleveyh, *el-Hucce,* s. 118-119 Fahreddin Râzî'nin benzer yaklaşımı için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, IX, 170.

94 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 6.

95 *"Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin…"* Bakara, 2/35, A'râf, 7/19.

96 *"Sen ve Rabbin gidin savaşın…"* Mâide, 5/24.

uydurmadığını, bilakis Allah Rasûlü'nden (a.s.) rivayet ettiğini ve dolayısıyla bu kullanımın doğruluğunun kesinlikle kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Örümcek ağından daha zayıf olan bu tür kıyasların nakil/sema karşısında cılız kalacağını belirttikten sonra Hamza kıraatinin izahını yapmış, Arap şiirinden deliller getirmiştir. Ardından nahivcilerin bu kullanımı Kur'ân ilminde selef ulemasının en büyüklerinden olan Hamza ve Mücahid kıraatine dayanarak değil de söyleyeni belli olmayan iki beyite dayanarak kabul etmelerini şaşkınlıkla karşıladığını ifade etmiştir.[97]

Bu konudaki en aykırı görüş Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî'ye (ö. 688/1289'dan sonra) aittir. Radî'ye göre Hamza, Kûfeli olduğu için Kûfe ekolünün görüşlerine binaen bu kullanıma cevaz vermiştir.[98] Ancak aksinin daha doğru olduğu, bir başka ifadeyle Kûfeli dilcilerin kıraat imamlarından böyle bir kıraat rivayet edilmesinden dolayı dildeki böyle bir kullanıma cevaz verdikleri söylenerek itiraz edilmiştir.[99] Görüldüğü gibi Radî gibi müelliflere göre kıraat imamları kendi dil ekollerine göre kıraatleri şekillendirirken, öte yandan kimilerine göre de dilciler ve dil ekolleri görüşlerini kıraatlerin çerçevesine göre şekillendirmektedirler.

Netice olarak mecrur zamir üzerine açık ismin harf-i cer tekrar edilmeksizin atfına cevaz vermeyenlerin itirazları anahatlarıyla iki başlık üzerinde toplanabilir: Birincisi, harf-i cer ile onun mecrûru bir bütündür. Mecrûr muttasıl zamir üzerine bir isim atfedildiğinde sanki harf-i cere atfedilmiş gibi olur. İsmi harf üzerine atfetmek ise caiz değildir. İkincisi, nasıl ki "مررت بزيد وك" şeklinde zamiri açık isme atfetmek caiz değilse aksi olan açık ismin mecrûr zamir üzerine atfı caiz değildir. Çünkü isimler, atıf konusunda müşterektirler. Bir isim üzerine atfı caiz olmayan kelimeye başka bir kelimenin atfı da caiz değildir. Bu kullanıma cevaz verenler ise başta Hamza kıraatini ve ona ilave olarak Arap şiirlerini delil göstermişler ve muhataplarını nahvin en önemli kaynağını görmezden gelmekle suçlamışlardır.

97 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, IX, 169, 170. Hicri onuncu asır dilcilerinden Eşmûnî de ism-i zâhirin zamir üzerine atfını mümkün görenlerdendir. Eşmûnî görüşünü teyit etmek üzere bir şiirle istişhâdta bulunduktan sonra Hamza kıraatini zikreder. Bkz. el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, II, 430.

98 Radî, *Şerhu'l-kâfiye*, II, 336.

99 Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 344.

Bu çerçevede değerlendirilen âyetlere gelince;

{قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللهِ}[100] âyetinde geçen {وَالْمَسْجِد} kelimesi ile ilgili farklı bir okuyuş rivayet edilemese de bu ifadenin, öncesinde geçen {بِهِ} ifadesindeki zamire mi yoksa {سَبِيلِ} kelimesine mi atfedildiği tartışılmış ve ism-i zâhirin mecrûr zamire atfını mümkün görenler ilkini, bu tür atfı mümkün görmeyenler ikincisini kabul etmişlerdir. Yine {فبشرنا بإسحاقَ ومن ورآء إسحاق يعقوبَ}[101] âyetindeki يعقوب kelimesini İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr ve Kisâî merfu, İbn Âmir ve Hamza mansûb okumuşlardır. Âsım ise Ebûbekir Şu'be b. Ayyâş'tan (ö. 193/809) gelen rivayete göre merfu, Ebû Ömer Hafs b. Süleymân'dan (ö. 180/796) gelen rivayete göre mansûb okumuştur.[102] Ferrâ, {يعقوب} kelimesinin merfuluğunun da mansubluğunun da mümkün olduğunu söylemiş[103], ancak Hamza'nın {ومن وراء اسحاق بيعقوب} şeklinde mecrûr olarak okuduğunu ve ب harf-i ceri açıkça tekrar edilmediği takdirde mecrûrluğun olamayacağını vurgulamıştır.[104]

Hamza kıraatini atfın dışında başka ihtimallerle izah eden İbn Cinnî, harf-i cer ile mecrûrunun aralarının ayrılmasını caiz görmediğinden hatta bu tür ayrımı muzaf ile muzafun ileyhin aralarının ayrılmasından daha çirkin gördüğünden {يعقوب} kelimesinin, âyetin başında geçen ve {إسحاق} kelimesine bitişen harf-i cer ile mecrûr olmasını uygun görmemiş, çeşitli şiirlerden örnekler vererek görüşünü temellendirmiştir. Aynı okuyuşu harf-i cerle mahallen mecrûr olmasından ziyade "Bence bu okuyuş için en güzel olanı gizli bir fiille mansûb olmasıdır." diyerek farklı bir yolla izah etmiştir.[105] Bazıları, bahsi geçen kıraatin sahibi olan Hamza'yı lahne düşmekle itham etmişlerdir. Müberred'in "Eğer arkasında namaz kıldığım imam o kıraati okuyacak olursa namazımı bozarım."[106] sözünü

100 *"De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahtır. (İnsanları) Allah yolundan çevirmek, Allah'ı inkâr etmek, Mes-cid-i Haram'ın ziyaretine mani olmak ve halkını oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahtır."* Bakara, 2/217.

101 *"Ona İshak'ı, İshak'ın ardından da Ya'kub'u müjdeledik."* Hûd, 11/71.

102 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 338; Ukberî, *et-Tibyân*, s. 204.

103 Ferrâ {فأخرجنا به ثمراتٍ مختلفاً ألوانها ومن الجبال جددٌ بيضٌ} (Fâtır, 35/27.) ayetinde de benzer bir durum olduğunu söyler. Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 384.

104 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 197; II, 22; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 222.

105 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 395-397.

106 el-Harîrî, *Dürretü'l-ğavvâs*, s. 62.

aktaran Ebû Muhammed Kâsım b. Ali el-Harîrî (ö. 516/1122), Müberred'i şöyle eleştirmiştir: İşte bunlar onun düştüğü büyük yanlış ve kusurlardan birkaçıdır. Çünkü bu kıraat, mütevatir olan yedi kıraattendir ve Müberred burada bir çıkmaza girmiştir. Tıpkı onun gibi bazı nahivciler de yedi kıraatin kendilerine göre mütevatir olmadığı iddiasıyla yanlışa düşmüşlerdir.[107]

Dilcilerin ve tefsircilerin Hamza'ya nispet edilen kıraat hakkındaki değerlendirmeleri bu şekildedir. Daha önce de ifade edildiği üzere nahvin kurallarına öncelik verildiği takdirde sözü edilen kıraat, nahvin kapsamı dışında kalmaktadır. Öte yandan kıraatlere öncelik verildiğinde ise dilciler tarafından tespit edilen bir kural, geçerliliğini yitirmektedir. Kanaatimizce nahiv tartışmalarının düğümlendiği bu tür noktalarda kıraat gibi bir kaynağı görmezden gelmek veya kusurlu bulmak yerine sorun çözücü olarak görmek daha sağlıklı sonuçlara imkân verecektir.

#### 3.3.1.4. و ve ف Harflerine Bitişen ve Şart Cümlesinin Cevabına Atfedilen Muzari Fiillerin Durumu

و ve ف harflerine bitişen ve şart cümlesinin cevabına atfedilen muzari fiiller için üç durum söz konusudur. Yeni bir cümle kabul edilerek merfuluk, atıf yapılarak meczumluk, أن gizlendiği varsayılarak mansubluk caizdir. Sîbeveyh, şart ve cevap cümlesinin tamamlanmasının ardından gelen cümlede ثم, ف, و harflerinden biri bulunursa bu harflerin birleştiği fiilin merfuluk ve meczumluğunun mümkün olduğunu, و ve ف harflerinden sonra ise mansubluğun da caiz olduğunu söylemiştir.[108] Ferrâ, şart cümlesine cevap olarak gelen cümleye atfedilen bu fiillerle ilgili üç ihtimalden bahsetmiştir: Atfedilen fiil ''إن تأتني فإني أهل ذاك وتؤجَرُ وتحمدُ'' cümlesinde olduğu gibi merfu olabilir. ف harfinin konumuna atfedilerek meczum yapılabileceği gibi ف harfinden sonraki kelime üzerine atfedilerek merfu

107 Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 83. Harîrî'nin Müberred ile ilgili olarak aktardıklarına benzer ifadelere Kurtubî de yer vermiş ve Müberred'in "Eğer {وما أنتم بصرخيّ} (İbrahim, 14/22.) ve {واتقوا الله الذي تسائلون به والأرحام} (Nisâ, 4/1.) diye okuyan bir imamın ardında namaz kılsam ayakkabımı alır, çıkar giderim." sözünü nakletmiştir. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân,* VI, 9. Başka değerlendirmeler için bkz. Muhaysin, *el-Muğnî*, s. 392, 393.

108 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, 90.

olması da caizdir. Ferrâ, meseleye başka bir noktadan yaklaşmış, şartın cevabı olan cümlede ف harfinin gelmediği durumlarda cevap cümlesine atfedilen fiillerin genellikle mansûb olacağını, cevap cümlesinde ف harfinin gelmesi halinde merfuluğun da meczumluğun da caiz olacağını söylemiştir.[109]

Söz konusu durum ile ilgili âyetlere gelince: {من يضلل اللّٰه فلا هادي له ويذرُهم في طغيانهم يعمهون}[110] âyetindeki şart edatının cevabı niteliğinde olan {فلا هادي له} ifadesine atfedilen {يذرهم} muzari fiilini Hamza ve Kisâî ويذرْهم şeklinde meczum okurlarken diğer kıraat imamları {يذرُهم}şeklinde merfu okurlar. {وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبْكم به الله فيغفرُ لمن يشآء ويعذبُ من يشآء}[111] âyetindeki şart edatının cevabı niteliğindeki {يحاسبْكم} ifadesine atfedilen fiilleri İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, Hamza ve Kisâi {فيغفرْ لمن يشآء ويعذبْ من يشآء} şeklinde meczum olarak okurlarken Âsım ile İbn Âmir {فيغفرُ لمن يشآء ويعذبُ من يشآء} şeklinde merfu olarak okumuşlardır. Ahfeş, buna benzer kullanımları izah ettikten sonra bunların hepsinin Arapça açısından mümkün olduğunu söylemiştir.[112] Yine {وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خيرٌ لكم وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سيئاتكم}[113] âyetinde şart edatına cevap niteliğindeki {فهو خيرٌ لكم} ifadesine atfedilen {يُكفّر} muzari fiilini İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebûbekir rivayetine göre Âsım {نكفّرْ} şeklinde, Nâfi, Hamza ve Kisâî ise {نكفِّرْ} şeklinde okurlar. Ebû Hâlid, Nâfi'in {نكفّرُ} şeklinde okuduğunu rivayet ederken İbn Âmir ve Hafs rivayetine göre Âsım {يُكَفِّرُ} şeklinde okumuştur. Kisâî, Ebûbekir'den Âsım'ın {نكفِّرْ} şeklinde okuduğunu rivayet etmiştir.[114] İfade edilen görüşler ve aktarılan kıraatler çerçevesinde denilebilir ki kıraatler, burada olduğu gibi kimi zaman dil kurallarının muhtemel olduğu kullanımlara örnek oluşturabilecek okuyuşlara yer vermiştir.

---

109 Ferrâ, *Meâni'l-kur'ân*, I, 86-87.

110 *"Allah kimi şaşırtırsa, artık onun için yol gösteren yoktur. Ve onları azgınlıkları içinde şaşkın olarak bırakır."* A'râf, 7/186/299.

111 *"İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir, sonra dilediğini affeder, dilediğine de azap eder."* Bakara, 2/284.

112 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 66, 67.

113 *"Eğer onu fakirlere gizlice verirseniz, işte bu sizin için daha hayırlıdır. Allah da bu sebeple sizin günahlarınızı örter."* Bakara, 2/271.

114 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 191.

### 3.3.1.5. إنّ'in Tahfiften Sonra İşlevini Yitirip Yitirmeyeceği

Nahivciler arasında tartışılan konulardan biri de إنّ'nin tahfiften sonra amel edip etmeyeceği meselesidir. Bir gurup, إنْ'nin tıpkı إنّ gibi ismini nasb, haberini ref edeceği görüşünde iken bir gurup da yapısı değişen إنّ'nin işlevini yitireceği görüşündedir. Bu tartışmada tarafların ihticâc için kullandıkları kıraat İbn Kesîr ve Nâfi'ye atfedilen kıraattir. {وإنَّ كلا لماّ ليوفينهم}[115] âyetini; İbn Kesîr ve Nâfi, {وإنْ كلا لماّ ليوفينهم} şeklinde, Ebûbekir rivayetine göre Âsım {وإنْ كلا لماَ ليوفينهم} şeklinde okumuştur. Hamza ve Kisâî, ن'un şeddeli olması konusunda müttefik olup Hamza, لماّ derken; Kisâî ise لماَ demiştir. Ebû Amr, Kisâî gibi okurken İbn Âmir, Hamza gibi okumaktadır.[116]

Kûfeliler, إنَّ'nin yapı bakımından üç harfli olması sebebiyle mazi fiile benzediğini, mazi fiil gibi fetha üzere mebnî olduğunu ve bu benzerlik sebebiyle amel ettiğini, dolayısıyla إنَّ'nin muhaffef olması ve böylece benzerliğin ortadan kalkması halinde işlevini yitireceğini söylemişlerdir. Kimi Kûfeliler'e göre ise إنّ isimlerde, إنْ ise fiillerde amel eder ve nasıl ki إنّ fiillerde amel etmiyorsa, إنْ de isimlerde amel etmez. Çünkü fiillerin âmilleri isimlerde, isimlerin âmilleri fiillerde amel etmez. Basralılar, ise Kûfeliler'in görüşlerini kabul etmemiş ve {وإنْ كُلا لماّ ليوفينهم} kıraatini delil göstererek amel edebileceğini söylemişlerdir. Basralılar, öncelikle كُلا kelimesinin mansubluk gerekçesini sorgulamışlar, sonrasındaki ليوفينهم fiilinde bulunan kasem harfinin üstüne dâhil olduğu kelimenin öncesine amel etmesine mani olduğunu söyleyerek ليوفينهم fiilinin كلا kelimesini nasb edemeyeceğini söylemişler ve söz konusu kelime için mutlaka bir âmil olması gerekiyorsa bu da öncesindeki muhaffef إنْ'dir hükmüne varmışlardır. Basralılar, Kûfeliler'in ileri sürdüğü delilleri geçersiz kılmaya çalışmışlardır. Öncelikli olarak إنَّ'nin lafzen fiile benzediği ve bu benzerlik sebebiyle amel ettiği, dolayısıyla إنَّ'nin muhaffefleşmesiyle aralarındaki benzerliğin ortadan kalktığı ve böylece amel edemeyeceğine dair görüşlerine إنَّ'nin hem lafız hem de mana itibariyle fiile benzediğini, harflerinden birinin hazfedilmesiyle bu benzerliğin tamamen ortadan kalkmadığını söyleyerek itiraz etmişlerdir. إنّ'nin isimlerde, إنْ'in ise fiillerde amel ettiğine dair görüşlerine ise buradaki إنْ'in aslen إنّ olduğunu, yoksa

115 Hûd, 11/111.

116 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 339; Ukberî, *et-Tibyân*, s. 206.

fiillerin başına gelen إنْ olmadığını söyleyerek karşı çıkmışlar, şiirlerden deliller getirerek sözgelimi كأنّ'nin tahfif edilip كأنْ olması halinde dahi işlevini yitirmediğini izah etmişlerdir.[117]

Sîbeveyh, her ikisinin de mümkün olduğunu ifade ettikten sonra "güvendiği" bir kimseden duyduğuna göre Arapların "إنْ عمراً لمنطلقٌ" dediklerini aktarmış, Medine halkının {وإنْ كلا لماَ ليوفينهم} şeklinde okuduklarını söylemiştir. Ayrıca harflerin fiil konumunda olduğunu, zira fiildeki hazfin fiilin ameline tesir etmediğini buna bağlı olarak da harfteki hazfin harfin ameline zarar veremeyeceği sonucuna varmış ve {لم يكن \ لم يكُ} ifadesini örnek vermiştir. Böylece muhaffef إنَّ'nin amel edebileceğini göstermiştir.[118]

Bu kıraat etrafında yapılan tartışmalardan yola çıkarak Kûfeli kıraat âlimlerinden Âsım'ın Basralılar'ın nahiv görüşünün paralelinde bir kıraati tercih etmesini, Basralı kıraat âlimlerinden Ebû Amr'ın ise Kûfeli nahiv âlimlerinin görüşlerinin paralelinde bir kıraati tercih etmesini, nahiv-kıraat ilişkisinde önceliğin kıraatlere verilmesi gerektiğinin delili olarak yorumlamak mümkündür. Burada dikkat çeken başka bir husus da Kûfeliler'in, kurallarını Nâfi ve İbn Kesîr kıraatini dikkate alarak tashih etmemeleridir. Burada Kûfeliler'in tavrı Basralılar'ın genel tavrıyla, Basralılar'ın tavrı ise Kûfeliler'in genel tavrıyla örtüşmektedir.

#### 3.3.1.6. ما'nın ليس gibi Amel Edip Etmemesi

{ما هن أمهاتهم} [119] âyetinde geçen أمهاتهم kelimesini Kûfeli Âsım, Mufaddal b. Seleme yoluyla gelen rivayete göre merfu, diğer kıraat âlimleri ise mansûb okumuştur.[120] {ما هذا بشراً} [121] âyetinde geçen {بشر} kelimesini sadece İbn Mesud merfu okumuştur.[122] Diğer kıraat imamları ise mansûb olarak okumuşlardır. Bu âyetler çerçevesinde tartışılan konu nefy edatlarından ما'nın işlevidir.[123]

117 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 164-170; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 163.

118 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 140.

119 Mücâdele, 58/2.

120 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 628; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, VII, 99.

121 Sâd, 38/31, Yusuf, 12/31.

122 el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, IV, 248; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, III, 168.

123 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 59; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 136; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 42; III, 139;

Araplar nefy edatlarından bazılarına ليس'nin işlevini yükleyerek bu edatlardan sonra gelen isim ve habere ليس'nin isim ve haberi gibi muamele edip ismini merfu, haberini mansûb kılmışlardır. Bu edatlarıdan biri de nefy edatı olan ما'dır. Dilciler, Hicaz lügatına göre ما'nın ليس gibi işlem görebilmesini; ما'nın haberinin isminin önüne geçmemesi, ما'dan sonra إنْ ve إلا gelmemesi şartıyla mümkün görmüşlerdir. Bu kullanım, Kur'ân'ın nazil olduğu Hicaz bölgesinin lehçesine göredir. En az Hicaz lehçesi kadar yaygın ve etkin olan Temîm lehçesine göre ise durum böyle değildir. Temîm lehçesine göre nefy edatı olan ما, dilciler tarafından ileri sürülen şartları yerine getirse dahi ليس gibi işlem göremeyecektir.[124]

Anahatlarıyla izah edilen meselenin nahiv ekolleri ve ifade edilen kıraatler çerçevesinde değerlendirmesine geçecek olursak; Kûfeliler, Hicaz lügatına göre ما'nın haberde amel etmeyeceğini söylemişlerdir. Kûfeli dilcilere göre haberin mansûb olmasının sebebi harf-i cerin hazfedilmesidir. ما'nın amel etmemesinin sebebi onun, isim veya fiilden sadece birine mahsus olmamasıdır. Sözgelimi harf-i cerler sadece isme, cezm edatları sadece fiile mahsus olduklarından âmildirler. Ancak istifham edatları ve atıf harfleri gibi hem isim hem de fiil üzerine gelebilen edatlar, isim veya fiilden herhangi birine mahsus olmadıklarından âmil değildirler. ما da böyledir. Bazen ''ما زيدٌ قائمٌ'' cümlesinde olduğu gibi isim üzerine, bazen de ''ما يقوم زيدٌ'' cümlesinde olduğu gibi fiil üzerine gelir. İsim ve fiil arasında müşterek olduğundan amel etmemesi gerekir. Temîm lügatına göre amel etmemesinin sebebi de budur.

Basralılar'a göre ise ما haberde amel eder ve cümledeki haber, ما ile mansûbtur. ما'nın haberi nasb etmesinin sebebi ليس'ye benzemesidir. Bu benzerlikten dolayı üzerine dâhil olduğu kelimede aynı ameli yapmak zorundadır. Benzerliği ise her ikisinin de mübteda ve haber üzerine gelmesi ve her ikisi de şimdiki zaman içindeki olumsuzluğa işaret etmesidir. Bu benzerliğe, haberlerine ب harf-i cerinin gelmesi de ilave edilebilir. O yüzden ما da tıpkı ليس gibi ismini (mübteda) ref,

İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 142-144; Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 129; Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, IV, 135; Ukberî, *et-Tibyân*, s. 366.

124 Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin b. Hişâm, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ,* Kahire: Mektebetu't-ticâriyyeti'l-kubrâ, 1963, s. 142-144.

haberini nasb eder. Basralı dilciler, Kûfeliler'in ileri sürdüğü; haberin mansûb olmasının sebebi harf-i cerin hazfedilmesidir görüşünü kabul etmemişler ve eğer böyle bir şey olsaydı önünden harf-i cerin düştüğü bütün kelimelerin mansûb olması gerekirdi diyerek itiraz etmişlerdir. Buna {ما هذا بشراً} âyeti ile {ما هن أمهاتِهم} âyetini delil olarak göstermişlerdir.[125]

Ferrâ {ما هذا بشراً} âyetini ele alırken Hicaz halkının ما و ليس'yi neredeyse hep ب harfi ile birlikte kullandıklarını ve ب harfini hazfettiklerinde bu harfin hazfedilen cümlede eserinin/etkisinin olmasını istedikleri için kelimeyi mansûb yaptıklarını, Kur'ân'da ise {ما هذا بشراً} âyeti ile {ما هن أمهاتهم} âyetinin dışında hep ب harfi ile birlikte kullanıldığını söylemiştir. Necid halkının ise ما و ليس'yi hem ب harfi ile hem de ب harfi getirmeksizin kullandıklarını, ancak ب harfini hazfettiklerinde kelimeyi merfu kıldıklarını, Necid halkının kullanımının daha güçlü olduğunu belirtmiştir. ليس'ye benzeyen ما'nın isim ve haberinin yer değiştirmesi durumuna değinen Ferrâ ''ما سامعٌ هذا'' ve ''ما قائمٌ أخوك'' cümlelerinde olduğu gibi ما'nın haberinin isminin önüne geçmesi halinde hem isminin hem haberinin merfu olabileceğini zikretmiştir.[126]

Netice olarak; Arap dilinde Hicaz lehçesi ve en az onun kadar yaygın olan Temîm lehçesine ait kullanımlardan biri, Kur'ân kıraatleri çerçevesinde gündeme gelmiş ve bu kıraatler, her ne kadar Hicaz lehçesinin kullanımı üzerinde yoğunlaşsa da nakledilen rivayetler göz önünde bulundurulduğunda Temîm lehçesine ait kullanımlara da yer vermiştir. Böylece Kur'ân ve kıraatlerinde her iki yaygın lehçeye ait kullanıma da yer verilmesi neticesinde kimi kullanımlar meşru hale gelmiştir.

### 3.3.1.7. Haberi Zikredilmeyen إنّ'nin İsminin Konumu Üzerine Atıf

Bilindiği üzere ''إنّ'' isim cümlesi üzerine gelir ve ismini nasb, haberini ref eder. إنّ'nin dâhil olduğu cümle, mübteda ve haberden oluşan bir isim cümlesidir. Buna göre إنّ'nin isminin konumu merfuluktur. Burada ''إنّ'' edatı âmil, isim ve haberi ise mamüldür. Normal şartlarda atfedilen kelimeler hangi kelime üzerine

125 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 144-148.

126 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 42.

atfedildilerse o kelimenin i'râbını alırlar. ''إنّ''nin mamülleri üzerine atfedilen isim ve haberler de atfedildikleri kelimelerin i'râbını alırlar. Ancak haberi zikredilmeyen ''إنّ''nin ismi üzerine atıf meselesi, nahivcilerce tartışılan konulardan biridir. Haberi zikredilmeden إنّ'nin isminin konumu (إنّ dâhil olmadan önce mübteda idi.) üzerine atıf Kûfeliler'e göre caiz olmakla birlikte Kisâî, bu atıf için bir şart ileri sürmezken Ferrâ, bu tür atfı şarta bağlamıştır. Kisâî'ye göre إنّ'nin isminin konumu üzerine atfedilen isimde إنّ'nin ameli zâhir olsa da olmasa da bu mümkündür. Sözgelimi ''إنّ زيداً وعمروٌ قائمان'' ve ''إنك وبكرٌ منطلقان'' demek mümkündür. Burada ''بكرٌ'' ve ''عمروٌ'' kelimeleri mana bakımından إنّ'nin ismi üzerine atfedilse de gramer bakımından إنّ'nin isminin konumu üzerine atfedilmiş ve bu yüzden merfu olmuştur. Yoksa إنّ'nin ismi üzerine atfedilmiş olsalardı (ki buna bir mani yoktur) her iki kelimenin de mansûb olması gerekirdi. Ferrâ ise إنّ'nin isminin konumu üzerine atfedilen isimde إنّ'nin amelinin zâhir olmasını şart koşmuş, aksi takdirde mümkün olmayacağını söylemiştir.[127]

Kûfeli dilciler {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون}[128] âyetinde geçen {وَالصَّابِئُونَ} kelimesinin merfuluğunu buna delil göstermişlerdir. إنّ'nin haberi gelmediği halde {وَالصَّابِئُونَ} kelimesinin merfu olarak zikredilmesini bu tür atıflar için dayanak kabul etmişler, ayrıca Arapların ''إنك وزيدٌ ذاهبان'' kullanımına yer vermişlerdir.[129] Bu konuda Kûfeli dilcilerin konumunu güçlendirebilecek bir başka delil de Ebû Amr, İbn Abbâs ve Abdulvâris b. Saîd'e (ö. 180/796) nispet edilen bir kıraattir.

127 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 158-163; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 311. Yukarıda da zikredildiği gibi Ferrâ isminin i'râbının açık olmaması dışında إنّ'nin ismi üzerine bir kelimenin ref halinde atfını doğru görmemiştir. Ferrâ {إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل عملا صالحا} âyetinde geçen {والصابئون} kelimesinin {الذين} üzerine atfedildiğini söylemiş ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir: {الذين} mebnîdir, إن ise haberi daha önceden merfu olduğu için sadece ismi üzerinde amel ettiğinden ameli zayıf olan âmillerdendir. Bu nedenle ameli zayıf olan إن'nin mamülü üzerine atfedilen kelimenin merfuluğu caizdir. Ancak Ferrâ bunu söylerken {إن عبد الله زيدٌ قائمان} şeklindeki bir ifadede geçen {عبد} kelimesi üzerine atfedilen {زيد}'in merfu olmasının -hocası Kisâî'nin aksine- doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü {عبد} kelimesinin i'râbı açıktır. Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 310; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 208.

128 *"İman edenler ile yahudiler, sâbiîler ve hıristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe (gerçekten) inanıp iyi amel işleyenler üzerine asla korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir."* Mâide, 5/69.

129 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 158-163.

{إن الله وملائكته يصلون على النبي} [130] âyetinde geçen {وملائكته} kelimesini bütün kıraat imamları mansûb okurken, Ebû Amr'ın merfu okuduğu belirtilmiştir.[131]

Basralı dilcilere göre buna cevaz verildiği takdirde cümledeki haberde hem إن'nin isminin hem de إن'nin isminin konumuna atfedilen kelimenin amel etmesi kabul edilmiş olacaktır ki bir mamül üzerinde iki âmilin olması mümkün değildir. O yüzden bu tür atıf hiçbir şekilde caiz değildir. Sîbeveyh'e göre Kûfeliler tarafından ileri sürülen ve Araplara atfedilen ''إنك وزيدٌ ذاهبان'' kullanımı yanlıştır. Yukarıda zikredilen {وَالصَّابِئُونَ} ifadesinin merfuluğunda ise zannedildiği gibi إنّ'nin isminin konumu üzerine atıftan söz edilemez. Bilakis âyette takdim ve tehir söz konusu olup tartışmaya konu olan kelime, إنّ'nin haberinden sonraya alınmak suretiyle yeni bir cümlenin mübtedası olarak takdir edilebilir.[132]

Burada son olarak şu noktaya temas etmekte yarar vardır. {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون} [133] âyetinde geçen {وَالصَّابِئُونَ} kelimesi Kur'ân'da iki ayette daha ve neredeyse aynı kalıp içinde geçmektedir. İlki {إن الذين آمنوا والذين هادوا وَالصَّابِئِينَ والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون} [134] âyeti, ikincisi {إن الذين آمنوا والذين هادوا وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا} [135] âyetidir. Ancak bu iki âyette إنّ'nin isminin bulunduğu konuma değil, doğrudan إنّ'nin ismi üzerine atfedilerek mansûb şekilde geçmiştir. Yukarıda tartışılan âyet ve kıraatleri ile bu iki âyet kıyaslandığında ve her ne kadar Sîbeveyh tarafından yanlış kabul edilse de nakledilen kıraat ve Araplardan rivayet edilen kullanımlar dikkate alındığında şu neticeye varılabilir: Haberi zikredilmeyen ''إنّ''nin ismi üzerine atıf yapılması halinde merfuluk da mansubluk da caizdir. Her iki kullanım da Arap dil kuralları çerçevesinde kalmaktadır.

130 *"Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salevât getirirler."* Ahzâb, 33/56.

131 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, VII, 239; Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 92; el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh*, I, 322; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, V, 135; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, VII, 313.

132 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 155.

133 *"İman edenler ile yahudiler, sâbiîler ve hıristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe (gerçekten) inanıp iyi amel işleyenler üzerine asla korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir."* Mâide, 5/69.

134 Hac, 22/17.

135 Bakara, 2/62.

### 3.3.1.8. Haberi Zikredilen إنّ'nin İsmi Üzerine Atıf

Bu konu, bundan önceki başlıkta ele alınan konu ile alakalıdır. Bir üst başlıkta kısaca ifade edildiği üzere normal şartlarda إنّ'nin ögeleri üzerine atfedilen isim ve haberler atfedildikleri kelimelerin i'râbını alırlar. Ancak haberi zikredilen إن'nin ismi üzerine atfedilen ögelerle ilgili olarak iki ihtimal vardır. Ya atfın gereği yapılır, atfedilen kelimenin i'râbı verilir ve atfedilen isim ve habere إنّ'nin isim ve haberi gibi muamele edilir. Ya da yeni bir cümleymiş gibi kabul edilir ve atfedilen kelimeye yeni cümlelerin gerektirdiği i'râb verilir.

Sîbeveyh'e göre ''إن زيداً منطلقٌ وسعيدٌ'' ve ''إن زيداً ظريفٌ وعمرو'' cümlelerindeki عمرو ve سعيدٌ kelimelerinin merfuluğu iki şekildedir. Bunlardan ilki güzel, ikincisi ise zayıftır. Söz konusu kelimelerin yeni bir cümleymiş gibi kabul edilmesi güzel olandır. Çünkü her ne kadar tekit ifade etse de ''إن زيداً منطلقٌ'' cümlesi ''زيدٌ منطلقٌ'' anlamına gelir. Dolayısıyla burada da sanki ''زيدٌ منطلقٌ وعمروٌ'' denilmiş olmaktadır. Sîbeveyh bu görüşüne {أن الله بريءٌ من المشركين ورسولُه}[136] âyetinin Hasan ve A'rec'in {إن الله بريءٌ من المشركين ورسولُه} kıraatini delil göstermiş, ardından zayıf dediği kullanımı izah etmiştir. Buna göre söz konusu cümlelerdeki عمرو ve سعيدٌ kelimeleri منطلقٌ ve ظريفٌ kelimelerinde gizli olan isme hamledilebilir. Bu durumda cümleler ''إن زيداً ظريفٌ هو وعمرو'' ve ''إن زيداً منطلقٌ هو وسعيدٌ'' şeklindedir. Haberi zikredilen ان'nin ismi üzerine atfedilen ögelere atfın gereğine göre i'râb verildiği takdirde ifade ''إن زيداً منطلقٌ وعمراً ظريفٌ'' şeklinde olur. Sîbeveyh bu kullanıma da {ولو أنَّ ما فى الارض من شجرة أقلامٌ والبحرُ يمده}[137] âyetinin Ebû Amr kıraatini delil göstermiştir. Zira Ebû Amr kıraatine göre âyet {والبحرَ يمده...} şeklindedir.[138]

Bu konu ele alınırken zikredilen âyetler ve rivayet edilen farklı kıraatlere bakacak olursak; {إنَّ وعدَ الله حق والساعةُ لا ريب فيها}[139] âyetinde geçen والساعة

136 *"Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır."* Tevbe, 9/3.

137 Lokman, 31/27.

138 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 143, 144. Aynı durum (ليس) ve (ما) ile ilgili olarak da geçerlidir. Bununla ilgili olarak bkz. Ahmed b. Abdinnûr Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-meânî* (thk. Ahmed Muhammed Harrât), Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2002, s. 202.

139 *"Allah'ın vâdi gerçektir, kıyamet gününde şüphe yoktur."* Câsiye, 45/32.

kelimesini Hamza dışındaki bütün kıraat âlimleri merfu okurken; Hamza, mansûb okumuştur.[140] İbn Hâleveyh'e göre merfu okuyuşun gerekçesi şöyledir: إنّ'nin isim ve haberi tamamlandığında ismi üzerine atıf mümkündür. {إن الله بريء من المشركين ورسولُه}[141] âyetinde bu durum görülmektedir. Hamza'ya nispet edilen mansûb okunuşu ise "Hamza, الساعة kelimesini إنَّ'nin ismi üzerine atfederek okumuştur." diyerek izah etmiştir.[142]

Âsım, Nâfî ve Hamza {أن النفسَ بالنفس والعينَ بالعين والأنفَ بالانف والأذنَ بالأذن والسنَّ بالسن والجروحَ قصاص} âyetindeki النفس, العين, الأنف, الأذن, السن, الجروح[143] kelimelerinin tamamının mansûb olarak okunmasından yanadırlar. İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir ise النفس, العين, الأنف, الأذن, السن kelimelerini mansûb okurken الجروح kelimesini merfu olarak okumuşlardır. Kisâî ise sadece النفس kelimesini mansûb okumuş, diğer kelimelerin tamamını merfu okumuştur. Ferrâ'ya göre إن'nin ismi üzerine atfedilen ilk isim merfu okunacak olursa sonradan atfedilen diğer isimler de merfu okunmalıdır. Mansûb okunması da caizdir. {إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ,{إن وعد الله حقٌّ والساعةُ\الساعةَ[144] لا ريبَ فيها} {إن الظالمين بعضُهم أولياء بعضٍ والله وليُ المتقين} ve[146] والعاقبةُ\والعابقةَ[145] للمتقين}[147] âyetlerinde olduğu gibi إن'nin ismi üzerine atfedilen diğer isimlerin haberlerinin olması halinde bu durum geçerlidir. Şayet {أن اللهَ بريءٌ من المشركين ورسولُه} ve {فإن الله هو مولاه وجبريلُ وصالحُ المؤمنين}[148] âyetlerinde olduğu gibi إن'nin ismi üzerine atfedilen ismin haberi yoksa merfuluktan başka seçenek yoktur.[149]

İbn Hâleveyh, ilkinin mansûb, diğerlerinin merfu okunduğu kıraati şöyle değerlendirir: "أن النفس kelimesi إن'nin ismi olup mansûbtur. بالنفس ise haberidir.

140 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 595; Ukberî, *et-Tibyân*, s. 347.

141 *"Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır."* Tevbe, 9/3.

142 İbn Hâleveyh, *el-Hucce,* s. 326.

143 *"Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli ile cezalandırılır)."* Mâide, 5/45.

144 الساعة kıraati Hamza'ya nispet edilmiştir. *"Allah'ın vâdi gerçektir, kıyamet gününde şüphe yoktur."*

145 والعابقةَ kıraati Abdullah b. Mesud'a nispet edilmiştir.

146 *"Şüphesiz ki yeryüzü Allah'ındır. Kullarından dilediğini ona vâris kılar. Sonuç (Allah'tan korkup günahtan) sakınanlarındır."* A'râf, 7/128.

147 Câsiye, 45/19.

148 Tahrîm, 66/4.

149 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 310.

أن, ismi ve haberi ile tam bir cümle olduktan sonra, ardından gelen kelimede evla olan merfuluktur." Bütün kelimelerin mansubluğunu ise; أن, her ne kadar harf olsa da yapısı itibariyle mazi fiile benzediğini ve nasıl ki fiil cümlesinde atıf ile matuf aynı hükme tabi iseler, أن cümlesine atfedilen cümlenin de aynı hükme tabi olacağını söyleyerek izah eder.[150] Yine {ولو أنَّ ما فى الارض من شجرة أقلامٌ والبحرُ يمده}[151] âyeti de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu âyette geçen والبحر kelimesini bütün kıraat âlimleri merfu okurlar. Ancak sadece Ebû Amr mansûb okur.[152] Müberred, her iki okuyuşun da mümkün olduğunu söyler.[153]

Zikredilen âyet ve kıraatleri, nahivcilerin görüşlerini değerlendirdiğimizde denilebilir ki isim ve haber bakımından ögeleri tamam olan إن'nin ismi üzerine atıf yapıldığında atfedilen kelimenin haberi yoksa merfuluktan başka seçenek yoktur. Ancak haberi varsa إن'nin ismi üzerine atfetmek de mümkündür.

### 3.3.1.9. إلا İle İstisna Edilen Kelimenin Durumu

Cümlede ifade edilen hükme dâhil olan lafza müstesna minh, ifade edilen hükmün dışına çıkarılan lafza müstesna, bu işlevi gören lafza da istisna edatı denir. İstisna edatlarından إلا ve إلا'nın kullanımlarını ve bu kullanımlarla ilgili kıraatlere bakacak olursak;

1. إلا'dan önceki cümle olumlu olur ve müstesna minh zikredilirse cümledeki hükmün dışına çıkarılan lafız/müstesna, müstesna minhin cinsinden olsun ya da olmasın (bir başka ifadeyle ister muttasıl istisna olsun isterse munkatı istisna olsun) إلا'dan sonraki kelime mutlaka mansûb olur. "قام القومُ إلا خالداً" ve "قام القومُ إلا حماراً" cümlesi buna örnektir.

2. إلا'dan önceki cümlede nefy, nehy ve istifham geçer ve müstesna minh zikredilirse إلا'dan sonraki kelimenin i'râbı ile ilgili iki ihtimal vardır:

150 İbn Hâleveyh, *el-Hucce,* 131.

151 Lokman, 31/27.

152 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 513; Ukberî, *et-Tibyân*, s. 308.

153 Müberred, *el-Kâmil*, I, 425.

**a.** Eğer istisna edilen lafız müstesna minhin cinsinden ise (Muttasıl istisna ise) müstesnanın ''ما حضر الطلاب إلا خالداً'' şeklinde mansûb olması caiz olduğu gibi ''ما حضر الطلاب إلا خالدٌ'' şeklinde bedel olarak müstesna minhe tabi olup onun i'râbını alması da caizdir ve tercihe daha layıktır.

إلا'dan önceki cümlede nefy geçmesine örnek olarak {ما فعلوه الا قليلٌ منهم}[154] âyeti zikredilebilir. Bu âyette geçen قليل kelimesini bütün kıraat âlimleri merfu okurken İbn Âmir mansûb olarak okumuştur. İbn Âmir dışındaki kıraat imamları müstesna minhten bedel olmakla merfu, İbn Âmir ise istisna yaparak mansûb okumuştur. إلا'dan önceki cümlede nehy geçmesine örnek olarak {ولا يلتفت منكم أحدٌ الا امرأتَك}[155] âyeti zikredilebilir. Âyette geçen امرأتك kelimesini İbn Kesîr ve Ebû Amr müstesna minhten bedel olmakla merfu; Nâfi, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî ise istisna ile mansûb okumuşlardır. Merfu olduğu takdirde أحدٌ kelimesinden bedel, mansûb olduğu takdirde de yine أحدٌ kelimesinden istisnadır.[156] Ferrâ mansûb okunuştan yana olmalı ki âyetin takdirini {فأسر بأهلك إلا امرأتَك} şeklinde yapmıştır.[157]

**b.** İstisna edilen lafız müstesna minhin cinsinden değil ise (munkatı istisna) Hicaz lügatına göre müstesnanın ''ما حضر المسافرون إلا الحقائبَ, ما فيها أحدٌ إلا حماراً''[158] şeklinde mansûb olması zorunludur. Temîm lügatına göre istisna olmak üzere mansûb olması mümkün olduğu gibi müstesna minhten bedel olması ve dolayısıyla merfu olması da caizdir. İbn Hişâm'a göre {ما لهم به من علم إلا اتِّباعَ الظنِّ}[159] âyetinde geçen {اتِّباعَ} kelimesinin mansûb okunuşu Hicaz lügatına göre, merfu okunuşu ise Temîm lügatına göredir.[160]

3. Eğer إلا'dan önceki cümle olumsuz olur ve müstesna minh zikredilmezse istisna edilen lafız, cümledeki konumuna göre getirilir. {إنه لاييئس من روح الله إلا

154 *"Eğer onlara, kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın, diye emretmiş olsaydık, içlerinden pek azı müstesna, bunu yapmazlardı."* Nisâ, 4/66.

155 *"Karından başka sizden hiçbiri geride kalmasın."* Hûd, 11/81.

156 Ukberî, *et-Tibyân*, s. 205.

157 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 24.

158 "Yolcular gelmedi. Ancak çantalar geldi." "Orada hiç kimse yoktur. Ancak eşek vardır."

159 *"Bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur."* Nisâ, 4/157.

160 İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, s. 253.

{ما على ve [163] {وما محمدٌ إلا رسولٌ}, [162] {ولا تقولوا على الله إلا الحقَّ}, [161] القومُ الكافرين}
الرسول إلا البلاغُ} [164] ayetleri bu durumlara örnektir.[165]

Netice olarak; istisna konusu nahivciler tarafından farklı usûller ve farklı sınıflandırmalarla genişçe ele alınmıştır. Hem istisna için zikredilen genel kurallar ve hem de ondan istisna edilen kurallar kıraat temelli olarak dile getirilmiştir. Sözgelimi {ما فعلوه الا قليلٌ منهم} [166] âyetinde geçen قليل kelimesinin merfu kıraati bir duruma, mansûb kıraati başka bir duruma, {ولا يلتفت منكم أحدٌ الا امرأتَك} [167] âyetindeki امرأتك kelimesinin merfu kıraati bir duruma, mansûb kıraati başka bir duruma işaret etmektedir. Aynı yerde ortaya çıkan iki farklı durumdan biri meşhur ve yaygın kullanım iken, diğeri öncekine göre daha az kullanılan ve pek de bilinmeyen bir kullanım olabilmektedir. İşte böylece farklı kıraatler sayesinde her iki kullanım da korunmuş, bunun yanında yaygın olmayan kullanımların hatalı olduğu düşüncesinin önüne geçilmiştir.

### 3.3.2. Asıl Kuraldan İstisna Edilen Kullanımlarda Kıraatler

Kıraatlerin temel belirleyici olduğu durumlardan biri de kıraatlerin dilciler tarafından ileri sürülen genel kurallardan istisna eden bir niteliğe sahip olmasıdır. Eldeki deliller ışığında ulaşılan genel bir kural ile ilgili olarak sonraki dilcilerin yeni deliller tespit ettikleri, önceden tespit edilen kuraldan ayrılan durumlara

161 *"Kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez."* Yusuf, 12/87.

162 *"Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin."* Nisâ, 4/171.

163 *"Muhammed ise, ancak bir peygamberdir."* Âli İmrân, 3/144.

164 *"Resûle düşen (vazife), ancak duyurmadır."* Mâide, 5/99.

165 İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, s. 252-254; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail ez-Zeccâcî, *el-Cumel fi'n-nahv* (thk. İbn Ebû Şeneb), Cezair, 1926, s. 235; Ahmed Muhtar Ömer, Mustafa Nehhâs Zehrân ve Muhammed Hamâse Abdullatif, *en-Nahvu'l-esâsî,* Kuveyt: Daru's-selâsil, 1994, s. 468; Muhammed Antâkî, *el-Minhâc fi'l-kavâıd ve'l-i'râb.* Beyrut: Daru'ş-şark el-arabî, tsz., s. 167-172. İstisna konusunun ele alındığı yerler için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 310; Hasan b. Abdullah b. Merzübânî Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerh'u Kitâb'i Sîbeveyh* (thk. Ali Seyyid Ali, Ahmed Hasan Mehdelî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008, II, 48-50; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 168, 480; II, 99; İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırââti's-seb' ve ilelihâ*, I, 135; a.mlf., *el-Hucce,* s. 125; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, II, 275, 276.

166 *"Eğer onlara, kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın, diye emretmiş olsaydık, içlerinden pek azı müstesna, bunu yapmazlardı."* Nisâ, 4/66.

167 *"Karından başka sizden hiçbiri geride kalmasın."* Hûd, 11/81.

dikkat çektikleri ve bu durumları istisnai kurallar olarak niteledikleri görülmüştür. İşte burada kıraatler, asıl kurallardan ayrılan istisnai kurallara dayanak olarak gösterilen en önemli delillerden olmuştur. Bu bakımdan kıraatlerin delil olarak kabul edilmesi, istisna niteliğindeki yeni durumun nahve kazandırılması anlamına gelirken kıraatlerin görmezden gelinmesi dilciler tarafından tespit edilen asıl kural dışında kalan bütün kullanımların kural dışı olduğu anlamına gelmektedir. Şimdi burada ifade edilen duruma örnek niteliğindeki bazı kullanımları ve bu kullanımları kurallı alana dâhil eden kıraatleri ele alabiliriz.

### 3.3.2.1. Öncesinde Zan ve İhtimal İfade Eden Fiil Bulunan أنْ'den Sonraki Fiilin Durumu

{وحسبوا ألا تكون فتنة} [168] âyetindeki تكون kelimesi İbn Kesîr, Nâfi, Âsım ve İbn Âmir tarafından mansûb, Ebû Amr, Hamza ve Kisâî tarafından merfu okunmuştur.[169] Sözü geçen kelimenin mansubluğu, tartışılmaya gerek görülmezken merfuluğu tartışılmış ve أنْ'den önce zan ve ihtimal ifade eden fiillerin geçmesi halinde sonraki fiilin merfuluğu da mansubluğu da caizdir hükmüne varılmıştır. Bu kıraat bağlamında buradaki "أن"in nasb eden "أن" mi yoksa "أنّ""nin muhaffefi mi olduğu tartışılmıştır.

Ferrâ'ya göre buradaki "أن", muzari fiili nasbeden "أن" olmayıp أنَّ'nin muhaffefidir ve bu durumda merfu olması caizdir. Bir başka ifadeyle ألا, asıl itibariyle لا+أنه şeklinde iken أنه'nün muhaffef olması ve aradaki zamirin hazfedilmesiyle ألا şekline gelmiştir. Ferrâ, bu âyetin {وحسبوا ألا تكونُ فتنة} şeklindeki kıraatini tercih etmiştir. Aynı durum {أفلا يرون ألا يرجعُ\يرجعَ إليهم وقولا ولا يملكُ\يملكَ لهم ضرا ولا نفعاً} [170] âyetinde de söz konusudur. Ferra, her ikisinin de mümkün olduğunu söylemiş,[171] kural olarak da لا yerine ليس'nin gelmesinin doğru olduğu yerlerde لا'dan sonraki fiilin hem merfu hem de mansûb olabileceğini belirtmiştir.[172]

168 *"Ve başlarına bir fitne kopmayacak sandılar."* Mâide, 5/71.

169 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 247.

170 *"O şeyin, kendilerine hiçbir sözle mukabele edemeyeceğini, kendilerine ne bir zarar ne de bir fayda vermek gücünde olmadığını görmezler mi?"* Tâhâ, 20/89.

171 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 135, 146.

172 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 448, 449. Aynı durum {حزنا ألا يجدوا ما ينفقون} (Tevbe, 9/92.) âyeti ile {الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا} (Tevbe, 9/97.) âyetinde de geçerlidir.

Ahfeş de أن'den önce علم ve استيقن gibi kesin bilgi ifade eden fiilerin gelmesi halinde kendisinden sonraki fiilin mutlaka merfu olması gerektiğini söylemiştir.[173] Bu konuyu en açık ve kapsamlı bir şekilde ele alan, İbn Hişâm'dır. İbn Hişâm, nasb eden edatlardan bahsederken أنْ'in nasb edebilmesi için kendisinden önce gelen fiilin علم, وجد, رأى gibi ilim ifade eden fiillerden olmaması gerektiği, aksi takdirde yani ظن, حسب gibi zan ifade eden fiillerden olması halinde merfuluk ve mansubluktan her ikisinin de mümkün olduğunu söylemiş, delil olarak da bu âyeti zikretmiştir.[174] İbn Hâleveyh'e göre {وحسبوا ألا تكونُ فتنة} âyetindeki لا, ليس manasındadır ve ليس manasında olan لا, أن ile fiilin arasına girmiştir. Basralılar ise buradaki أنْ'in nasb eden أنْ olmayıp أنّ'nin muhaffefi olduğunu ve muhaffef أنْ'in ise ancak لا ve ليس gibi bir fasıla ile fiil üzerine gelebileceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla burada nasb eden أنْ olmadığından, fiilin mansûb olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Ancak mansûb okuyanlara göre buradaki أنْ muhaffef أن olmayıp nasb eden edatlardandır.[175]

Bu durumda nahivcilerin أنْ'i masdariyenin, öncesinde ilim ifade eden fiillerin geçmemesi halinde nasb edeceği, zan ifade eden fiillerin geçmesi halinde ise nasb etmesinin de aslı üzere kalıp merfu olmasının da mümkün olacağı yönündeki kuralı, söz konusu âyetteki iki farklı okuyuşa binaen konmuştur denilebilir. Zira burada genel kural أنْ'den sonra gelen muzari fiillerin mansubluğu iken أنْ'den önce kimi fiillerin geçmesi halinde istisnai bir durum vaki olduğundan merfuluğu da mümkün görülmüştür.

### 3.3.2.2. Sıla Cümlesinde Bulunan Aid Zamirinin Hazfi

{وما عملته أيديهم}[176] âyetini İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, İbn Âmir ve Hafs rivayetine göre Âsım {وما عملته} şeklinde, Hamza, Kisâî ve Ebûbekir rivayetine göre Âsım {وما عملت} şeklinde okumuşlardır.[177] {وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعيُنُ}[178]

173 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 129.

174 İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 55.

175 İbn Hâleveyh, *el-Hucce,* s. 134.

176 Yâsin, 36/35.

177 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 540.

178 *"Orada canlarının istediği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır." Zuhruf, 43/71.*

âyetini Nâfî, İbn Âmir, Hafs rivayetine göre Âsım {تشتهيه} şeklinde, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Ebûbekir rivayetine göre Âsım {تشتهي} şeklinde okumuşlardır.[179]

İbn Hişâm, ism-i mevsulden sonra gelen sıla cümlesinde öncesine giden bir zamirin bulunmasının şart olduğunu, bu zamirin açıkça zikredilmesinin de hazfedilmesinin de mümkün olduğunu belirtmiştir.[180] Yukarıda zikredilen âyetler ve farklı kıraatlerini bu kural çerçevesinde değerlendirdiğimizde kıraatlerin ilkinin nahivciler tarafından zikredilen genel kuralı, ikincisinin ise bu kuralın istisnasını temellendirdiği görülmektedir. Daha açıkça ifade etmek gerekirse ism-i mevsullerden sonra gelen sıla cümlesinde öncesine giden zamir bulunması şartı, genel kural olup birinci okuyuşa karşılık gelmekte iken bu zamirin bazen hazfedilebileceği kuralı ise genel kuraldan istisna edilen kural olup ikinci kıraate karşılık gelmektedir.

### 3.3.2.3. Farklı İki Âmilin İki Mamülü Üzerine Atıf

Nahivcilerce tartışılan konulardan biri de iki âmilin iki mamülü üzerine atıf meselesidir. Nahivciler, bir âmilin iki mamülü üzerine atfın mümkün olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Sözgelimi ''إن زيدا ذاهبٌ وعمرا جالسٌ'' [181] cümlesinde tek âmil إن'dir. İki mamül, زيدا ve ذاهبٌ kelimeleri; bunlara atfedilen diğer iki mamül ise عمرا ve جالسٌ kelimeleridir. عمر kelimesi زيد üzerine, جالس kelimesi ذاهب üzerine atfedilmiştir. Aynı durum ''أعلم زيدٌ عمراً بكرا جالساً وأبو بكر خالداً سعيداً منطلقاً'' [182] cümlesinde de söz konusu olup tartışma konusu edilmemiştir. Bunun yanında ''إن زيداً ضاربٌ أبوه لعمروٍ وإن أخاك ضاربٌ غلامُه لبكرٍ'' [183] kastedilerek ''إن زيداً ضاربٌ أبوه لعمروٍ وأخاك غلامُه بكرٍ'' denmesi doğru sayılmamıştır. Çünkü bu cümlede إن ve ضارب kelimeleri ile ل harfi olmak üzere üç âmil ve bu âmillerin

179 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 589. Sözü edilen ikinci âyet Medine ve Şam mushaflarında birinci kıraate göre, Mekke ve Irak mushaflarında ise ikinci kıraate göredir. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, VIII, 398.

180 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, V, 606; a.mlf., *Katru'n-nedâ*, s. 105.

181 "Zeyd gitmekte, Amr ise oturmaktadır."

182 "Zeyd Amr'a Bekir'in oturduğunu, Ebubekir de Halid'e Saîd'in gittiğini haber verdi."

183 "Zeyd'in babası Amr'ı dövüyor. Kardeşinin kölesi de Bekir'i dövüyor."

mamülleri üzerine atfedilen üç mamül vardır ki bu türden bir atfa istisnasız cevaz verilmemiştir.

''كان آكلا طعامَك عمروٌ وكان آكلا تَمْرَك بكرٌ'' [184] kastedilerek ''كان آكلا طعامَك عمروٌ وتَمْرَك بكرٌ'' cümlesindeki biri كان ve diğeri آكلا olmak üzere iki âmilin mamülleri üzerine atfa gelince dil bilginleri burada ihtilaf etmişlerdir. Âmillerden birinin harf-i cer olup olmaması bu tartışmaların ana temasını oluşturmuştur. Her ne kadar İbn Mâlik, âmillerden birinin harf-i cer olmaması halinde iki âmilin mamülü üzerine atfın mümkün olmadığı konusunda ittifak edilmiştir dese de Ebû Ali el-Fârisî, aralarında Ahfeş'in de olduğu bir cemaatten bu türden bir atfa (Amillerden birinin harf-i cer olup olmamasına bakılmaksızın) cevaz verildiği görüşünü nakletmiştir.[185] Amillerden biri harf-i cer olduğu takdirde harf-i cerin önce veya sonra gelmesi şeklinde iki durum söz konusudur. İbn Hişâm, ''زيدٌ فى الدار والحجرةِ عمرو\وعمرو الحجرةِ'' cümlesinde olduğu gibi eğer âmillerden biri harf-i cer olur ve harf-i cer de sonraya bırakılırsa bu durumda iki âmilin mamülleri üzerine atfın mümkün olduğunu, ''فى الدار زيدٌ والحجرةِ عمروٌ'' ifadesindeki gibi harf-i cerin önce zikredilmesi halinde Sîbeveyh, Müberred ve İbn Serrâc'ın böyle bir atfa cevaz vermediğini, Ahfeş, Kisâî, Ferrâ ve Zeccâc'ın ise cevaz verdiğini aktarmıştır.[186]

Câsiye sûresinin 3, 4 ve 5. âyetlerinde geçen آيات kelimelerinin okunuşu bu mesele tartışılırken gündeme gelen âyetlerdendir. {إن فى السماوات والأرض لآياتٍ للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آياتٌ لقوم يوقنون واختلافِ الليل والنهار وما أنزل الله من

184 "Senin yemeğini Amr yedi, hurmanı da Bekir yedi."

185 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, V, 523-525. Ebû Ali el-Fârisî'nin izahı için bkz. Ebû Ali el-Hasan b. Abdülgaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a* (thk. Bedreddin Kahvecî ve Beşîr Cüveycâtî), Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1993, VI, 169 vd.

186 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, V, 523-525. Araplar ''إن فى الدار زيداً والحجرةِ عمروٌ,''فى الدارِ زيدٌ والحجرةِ عمروٌ'' ifadelerine cevaz verirler, ''زيدٌ فى الدار والحجرةِ عمروٌ,''إن زيداً فى الدار والحجرةِ عمراً'' ifadelerine ise cevaz vermezler. Zira ilk durumda cümle öge sıralaması, takdim ve tehir durumu bakımından eşittir. Bu durumda atfedilen cümlede hazif ihtimali vardır. İkinci durumda ise takdim ve tehir bakımından eşit noktaya getirilmesi gramer bakımından türlü sıkıntılar ortaya çıkaracağından sorunludur. Bkz. Ebû Ali el-Hasan b. Abdullah el-Kaysî, *İzâhu Şevâhidi'l-îzâh* (thk. Muhammed b. Hamûd ed-Da'cânî), Beyrut: Dâru'l-ğarb el-İslâmî, 1987, s. 424.

السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريفِ الرياحِ آياتٌ لقوم يعقلون{ [187] âyetinde geçen آيات kelimelerinin her ikisini İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım آياتٌ şeklinde merfu, Hamza ve Kisâî ise آياتٍ şeklinde mansûb okumuşlardır.[188] Âyette geçen {لآياتٍ} kelimesi إن'nin ismi olduğunudan mansûbtur. Bu kelime ile ilgili herhangi bir tartışma yoktur.

İki âmilin iki mamülü üzerine atfını caiz görmeyen İbn Serrâc, bu meseleye genişçe yer veren nahivcilerdendir. İbn Serrâc'a göre atıf harfi âmilin yerini tuttuğundan ve âmilin tekrar edilmesine gerek bırakmadığından iki âmil üzerine atıf caiz değildir. ''قام زيدٌ و عمروٌ'' cümlesindeki atıf harfi olan و harfi cümledeki âmil olan قام fiilinin yerine geçmiş, tıpkı onun gibi amel etmiş ve قام'nin tekrar edilmesine gerek bırakmamıştır. ''مررتُ بزيدٍ وعمروٍ'' cümlesinde de atıf harfi olan و harfi, cer eden âmil olan ب harfinin yerini tutarak onun gibi amel etmiş ve tekrar edilmesine gerek bırakmamıştır. Bu tür kullanımlar mümkündür. Ancak biri ref, diğeri nasb eden iki âmil üzerine atfedilmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda âmil aynı anda hem nasbetmiş hem de ref etmiş olacaktır. İbn Serrâc'a göre hem fiile hem de harf-i cer olan ب'ye atfedildiğinden ''مر زيدٌ بعمروٍ وبكرٌ خالدٍ'' ifadesinin caiz olmayacağı üzerinde icmâ edilmiştir.[189]

İbn Serrâc, buna cevaz veren Ahfeş hakkında Müberred'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Ebû'l-Hasan (Ahfeş) burada büsbütün yanılgıya düşmüştür. Söz konusu âyetlerde ikinci ve üçüncü defa geçen {آيات} kelimelerinin mecrûr olması halinde iki âmil yani {إنّ} ve {فى} üzerine atfedilmiş olacaktır ki bu bize göre caiz değildir." İbn Serrâc, bu nakillerden sonra iki âmil üzerine atfın yanlış olduğu hükmünü vermiştir. Ona göre bu durum kıyas açısından bakıldığında da Araplardan duyulmuş değildir. Eğer iki âmil üzerine atıf caiz olsaydı üç ve daha fazla âmil üzerine atıf da caiz olurdu.[190] İki mamül üzerine atfı caiz görmeyen

187 *"Muhakkak ki mü'minler için göklerde ve yerde mutlaka âyetler (deliller) vardır. Ve sizin yaratılışınızda ve (Allah'ın) hayvanlardan üretip yaydıklarında, yakin sahibi kavim için âyetler (deliller) vardır. Ve gece ve gündüzün ihtilâfı (birbirini takip etmesi) ve Allah'ın rızık olarak semadan (yağmur, kar gibi) şeyleri indirmesi, böylece arzı ölümünden sonra diriltmesi ve rüzgârları çevirip estirmesi, akıl eden kavim için âyetlerdir (delillerdir)." Câsiye, 45/3-5.*

188 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 594.

189 İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv,* II, 69.

190 İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, II, 73-75.

Müberred de Câsiye sûresinin 3-5 âyetlerinin Hamza ve Kisâî'ye nispet edilen mecrûr kıraatini zikretmiş ve kendi nahiv ekolüne göre bu tür kullanımın caiz olmadığını söylemiştir.[191]

Buraya kadar zikredilenler Kisâî ve Hamza kıraatine muhalif görüşlerdir. İki âmilin iki mamülü üzerine atfını, nahiv açısından sorunlu kabul edenlerin en başında Sîbeveyh gelmektedir. Bu görüşü kabul eden sonraki nahivcilerin büyük bir kısmı da görüşlerini Sîbeveyh'e dayandırmaktadırlar. Sîbeveyh'in meşhur *el-Kitâb*'ı incelendiğinde bu meseleye kısaca değindiği, birkaç beyitle görüşünü temellendirmeye çalıştığı, ancak tartışmaya konu olan Câsiye sûresinin ilgili âyetlerine ve kıraat farklılıklarına yer vermediği görülecektir.[192]

Daha önce örnekleriyle ifade edildiği gibi burada da Sîbeveyh'in o âyetlerle ilgili kıraat farklılığından haberdar olmaması ihtimal dâhilindedir. Bu bakımdan Sîbeveyh'in bu âyetteki farklı okuyuşları bilmemesi, onun böyle bir meseleyi ayrıntılarıyla incelememesi mümkündür. Sadece bilinen genel kullanımı dikkate almak suretiyle belki de az kullanılan bir üsluba işaret eden Kisâî ve Hamza kıraatinin arka planındaki iki âmil üzerine atfın mümkün olduğuna dair zihinsel altyapı dikkatinden kaçmış olabilir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi Sîbeveyh'ten yaklaşık yarım asır sonra vefat eden, nahivde Basra ekolüne mensup olmakla birlikte Sîbeveyh'e muhalif görüşleriyle tanınan Ahfeş'in bu tür kullanımlara üç şartla cevaz verdiği zikredilmiştir.[193] Ahfeş'e göre eğer iki âmilden biri cer eden âmillerden ise veya atıf ile matuf birleşmiş ise ya da لا ile ayrılmış ise bu durumda iki âmilin iki mamülü üzerine atıf caizdir. Ahfeş'in ileri sürdüğü şartlardan ilkine bakıldığında Ahfeş'in bu şartı tamamen Hamza ve Kisâî kıraatini göz önüne alarak ileri sürdüğü söylenebilir. Netice olarak; Câsiye sûresinin 3, 4 ve 5. âyetlerinin Hamza ve Kisâî tarafından okunuşunun, nahiv âlimleri tarafından yeni bir nahiv kuralının vaz edilmesine yol açmasından söz edileceği gibi var olan bir kullanımın yeniden fark edilmesini sağladığı da söylenebilir. Buradaki yeni kural ise asıl kuraldan istisna edilen bir kullanıma işaret etmektedir.

191 Müberred, *el-Muktedab*, IV, 195; a.mlf., *el-Kâmil*, I, 375, 376; II, 1002. Ukberî de bu türden atfı uygun görmez. Söz konusu ayette إِنْ'nin hazfedilmesini daha makul görür. Bkz. Ukberî, *et-Tibyân*, s. 346.

192 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 63-66.

193 Semîn el-Halebî, *Dürrü'l-mesûn*, IX, 637, 638; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 190, 191; el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh*, I, 687; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 97.

### 3.3.3. Önceden Tespit Edilen Kuralları Destekleyici Olarak Kıraatler

Kur'ân kıraatlerinin nahiv kurallarını pekiştirici, teyit edici bir rolü olduğu muhakkaktır. Gerek klasik ve gerekse modern dönem nahiv eserleri arasında kıraatleri görmezden gelen nahiv eseri yok denecek kadar azdır. Kıraatler, yeni kural vaz edici yönüyle olmasa da nahiv kurallarını pekiştirici yönüyle çoğu nahiv eserinde yer bulmuştur. Bu alanda eser yazan müellifler, kıraatlerden örnekler vermek suretiyle izah ettikleri kuralların etkinlik ve geçerliliğini artırmaya, gerçeklik ve yaygınlığını göstermeye çalışmışlardır. Bu çerçevede olmak üzere burada bazı örnekler üzerinden bu meseleyi ele alacağız.

#### 3.3.3.1. أيّ Kelimesinin Mu'râblık ve Mebnîliği

Kûfeliler, أي kelimesinin الذي manasında olması ve sıla cümlesinden aidin hazfedilmesi halinde mu'râb olacağını Basralılar ise söz konusu kelimenin zamme üzere mebnî olacağını söylemişlerdir. Her iki ekol de aidin zikredilmesi halinde mu'râb olacağında müttefiktirler. Kûfeliler'in delili {ثم لننْزعن من كل شيعة أيُهم أشد على الرحمن عتياً}[194] âyetinin Muaz el-Herrâ ve Ya'kub'a nispet edilen {من كل شيعة أيَّهم أشد} şeklindeki mansûb okunuşudur.[195] Sîbeveyh'e göre أي tıpkı الذي gibi ism-i mevsul olup mebnîdir. Kûfeliler'in tamamı ve Basralı dilcilerden bir gurup ise Sîbeveyh'e itiraz edip أي'nün daima mu'râb olduğunu belirtmişlerdir.[196] Ebû Amr el-Cermî de Basra'dan Mekke'ye varana kadar hiçbir yerde "لأضربنَّ أيُهم قائمٌ" diyen birini duymadığını söylemiş, böylece tartışmaya konu olan kelimenin Basra'dan Mekke'ye kadar mu'râb telaffuz edildiğini belirtmiştir.[197]

194 *"Sonra her milletten, rahmân olan Allah'a en çok âsi olanlar hangileri ise çekip ayıracağız."* Meryem, 19/69.

195 Bu âyet ile ilgili izah ve tartışmalar için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 398 vd.; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 47, 48; İbnü'l-Enbârî, el-Beyân, II, 130-133; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 212.

196 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 512, 513. Zeccâc bu görüşünden dolayı Sîbeveyh'i eleştirmiş ve "Sîbeveyh iki yerde yanılmıştır ki o iki yanılgısından biri budur. Çünkü o أي'nün müfret halde iken (muzaf olmadığında) mu'rab olduğunu kabul ettiği halde muzaf halde iken mebnî olduğunu nasıl söyler." demiştir. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 513. Yine aynı şekilde Ebû Cafer "Sîbeveyh'i hatalı bulan/Sîbeveyh'in hatasını gösteren hiç kimse tanımıyorum. Ancak onun bu âyet hakkındaki izahı müstesna." demiştir. Bkz. Mekrem, *Eseru'l-Kur'ân*, s. 101.

197 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 514; İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân*, II, 133.

Netice olarak; sözü edilen âyet ile ilgili iki kıraatten biri أي'nün mebnîliğine delil gösterilirken diğeri mu'râblığına delil gösterilmiştir.[198]

### 3.3.3.2. إنما ve ما+إن'nın Kullanımı

{وقال إنما اتخذتم من دون الله أوثاناً مودة بينكم}[199] âyetinde geçen مودة kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kisâî merfu olarak okumuşlardır. Nâfi, İbn Âmir, Ebûbekir rivayetine göre Âsım مودة kelimesini tenvinli ve mansûb olarak {مودةً بينَكم} şeklinde okumuşlardır. A'şâ, Ebûbekir ve Âsım'dan {مودةٌ بينَكم} şeklinde rivayet etmiştir. Hamza ve Hafs rivayetine göre Âsım {مودةَ بينِكم} şeklinde okumuşlardır.[200] Burada konumuz açısından önemli olan, söz konusu kelimenin merfu ve mansûb okunuşudur.

Ferrâ إنما'nın iki kullanımından bahsetmiştir. İlki إنما'nın tek harf olmasıdır. Buna göre إنما'nın dâhil olduğu cümlede bu harfin bir etkisi yoktur. ''إنما دخلتُ دارَك'', ''إنما أعجبتني دارُك'' ve ''إنما مالي مالُك'' ifadelerinde olduğu gibi fiil cümlelerinde fiillerden sonra gelen isimlere إنما değil de fiiller etki etmiş, isim cümlesinde ise isim, bulunduğu konum neyi gerektiriyorsa o konumun gereği olan i'râbı almıştır. İkinci kullanımda ise إنما, إن ile الذي manasındaki ما harflerinin birleşmesinden oluşan إنما'dır. Buna göre إنما'dan sonra gelen fiil cümlelerinde fiilden sonraki isim merfu olur. ''إن ما أخذتُ مالُك'' cümlesi ''إن الذي أخذتُ مالُك'' anlamında, ''إن ما ركبتُ دابتُك'' cümlesi de ''إن الذي ركبتُ دابتُك'' anlamındadır. {إنما صنعوا كيدُ ساحر} âyetinde de benzer bir durum söz konusudur. Zira âyeti kerime {إن الذي صنعوا كيدُ ساحر} demektir. Bir kimse كيد kelimesini {إنما صنعوا كيدَ ساحر} şeklinde mansûb okusa Arapça dil kuralları açısından yanlış olmaz. Buna göre sözü edilen مودة kelimesinin mansubluk ve merfuluğu إنما'nın yukarıda izah edilen iki kullanımıyla izah edilebilir. Eğer âyet إنما'yı tek harf kabul ederek okunursa مودة kelimesinin mansubluğu, إن ve ما'nın birleşmesinden meydana gelen iki harf kabul ederek okunursa merfuluğu gerekir.[201] Aynı durum {إنما حرَّمَ عليكم

198 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, VI, 272; VI, 287.

199 *"(İbrahim onlara) dedi ki: Siz, sırf aranızdaki dünya hayatına has muhabbet uğruna Allah'ı bırakıp birtakım putlar edindiniz." Ankebût, 29/25.*

200 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 398; Ukberî, *et-Tibyân*, s. 302.

201 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 100, 101.

{الميتة والدم ولحم الخنزير} kelimelerinin {الميتةَ والدمَ ولحمَ الخنزير}[202] âyetinde geçen okunuşunda da söz konusudur.[203] Görüldüğü üzere Ferrâ farklı kıraatleri birbiri ile mukayese edip aralarında benzerlikler kurmuş, iki türlü okuyuştan yola çıkarak kelime çözümlemesine başvurmuş ve neticede kıraatlerin iki ayrı kullanıma imkân tanıdığını göstermiştir.

### 3.3.3.3. Münâdâ Üzerine Atıf

"يا زيدُ صاحبَ عمرو" ifadesinde olduğu gibi merfû münâdâya tabi olan kelime muzaf olup ال'sız olursa mansûb olması zorunludur. Atfedilen kelime muzaf olmayıp ال'sız olursa zamme üzere mebnîdir. Ancak münâdâya atfedilen kelime muzaf olmadığı halde ال'lı olursa bu durumda merfuluk da mansubluk da mümkündür. Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'e göre tercih edilen merfuluktur.[204] Bu bilgiler ışığında {يا جبال أوبي معه والطيرَ}[205] âyetinde geçen والطير kelimesinin okunuşunu değerlendirecek olursak; söz konusu kelime kimi kıraat imamlarınca mansûb okunurken kimileri tarafından da merfu okunmuştur. Merfu okuyanlar arasında Ebû Amr, Âsım, Abdurrahman b. Hürmüz, Ebû Yahya, Ya'kub'un isimleri zikredilmiştir.[206]

Ferrâ'ya göre eğer ikinci münada, nida edatını tekrar etmek suretiyle getirilecek olursa "يا زيدُ ويا أيها الصلتُ" şeklinde gelir. Ancak nida edatı cümleden hazfedilecek olursa ikinci münadanın mansubluğu da merfuluğu da mümkündür. Münâdâya atfedilen kelime atıftan dolayı merfu olabileceği gibi bulunduğu konumun gereği dikkate alınarak mansûb da kılınabilir. Görüldüğü üzere nahvin imkânları içerisinde mümkün olan bir durumun geçerliliği Kur'ân kıraatleri de delil gösterilerek pekiştirilmiştir.[207]

---

202 *"Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı ve domuz etini haram kıldı."* Bakara, 2/173.

203 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 102.

204 İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, III, 268.

205 *"Ey dağlar çınlayın onunla beraber ve ey kuşlar!"* Sebe, 34/10.

206 Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, V, 147; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 53. Ebû Amr'ın bu âyetle ilgili izahı için bkz. el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ*, s. 20, 21.

207 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 355.

### 3.3.3.4. حتي'dan Sonra Gelen Muzari Fiilin Durumu

حتي'dan sonra gelen muzari fiilin mansûb mu yoksa merfu mu olacağı konusu tartışılmış ve bu tartışmalar çerçevesinde kıraatlere yer verilmiştir. {مسّتهم البأسآءُ والضرآءُ وزلزلوا حتي يقولَ الرسولُ}[208] âyetinde geçen يقول fiili sadece Nâfî tarafından merfu okunmuş, diğer kıraat âlimleri ise mansûb okumuştur. Sîbeveyh, merfu okunuşu Hicaz halkına dayandırmış ve mana bakımından حتي'dan önceki cümlede ifade edilen fiilin حتي'dan sonra zikredilen fiile sebep olup olmayacağına göre merfuluk veya mansubluğuna hükmetmiştir. Buna göre önceki cümlede geçen fiil sonraki fiilin sebebi ise حتي'dan sonraki fiil merfu, değil ise mansûbtur. Bu durumda ''سرت حتى تطلعَ الشمسُ'' cümlesinde حتي'dan önceki fiilde ifade edilen yürüme fiili حتي'dan sonraki cümlede ifade edilen güneşin doğması olayına sebep olamaz.[209] O halde burada muzari fiilin mansubluğu gerekmektedir.

Ferrâ, حتي'dan sonraki fiilin mansubluk ve merfuluk durumlarını şu şekilde izah etmiştir: Eğer حتي'dan önceki fiil süreklilik/devamlılık ifade eden fiillerden olup mana itibariyle de mazi olursa حتي'dan sonraki fiil mansûb kılınır. ''جعل فلانٌ يديمُ النظر حتى يعرفَك'' ifadesinde olduğu gibi. حتي'dan önceki fiil mazi olur ve asıl manasının dışına çıkmazsa bir başka ifadeyle muzari fiilin içerdiği manalardan süreklilik ve devamlılık manalarını taşımazsa حتي'dan sonraki fiil merfu kılınır.[210] Ferrâ, bu ifadelerden sonra حتى'nın fiillerde ve isimlerde üçer kullanımı olduğunu zikretmiş ve bunları şöyle izah etmiştir:

حتى'dan sonraki fiiller için üç durum söz konusudur: Birincisi حتى'nın öncesinde mazi fiil, sonrasında da mazi manasında muzari fiil olmasıdır. Bu durumda حتى'dan sonraki muzari fiil merfu olur. ''جئتُ حتى أكونُ معك قريباً'' cümlesinde olduğu gibi. İkincisi حتى'dan önceki fiilin mazi fiil olması, hem öncesindeki ve hem sonrasındaki fiillerin süreklilik/devamlılık ifade eden fiillerden olmasıdır. Bu durumda حتى'dan sonraki fiil mansûb kılınır. Üçüncüsü, حتى'dan önceki fiil nasıl olursa olsun sonraki fiil gelecek zaman/muzari fiil anlamında ise حتى'dan

208 *"Yoksulluk ve sıkıntı onlara öylesine dokunmuş ve öyle sarsılmışlardı ki, nihayet Peygamber ve beraberindeki müminler: Allah'ın yardımı ne zaman! dediler."* Bakara, 2/214.

209 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, 25.

210 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 132-134.

sonraki fiil mansûb kılınır. {لن نبرحَ عليه عاكفين حتى يرجعَ إلينا موسى} [211] âyeti ile {فلن أبرحَ الأرض حتى يأذنَ لي أبي} [212] âyeti buna örnektir.[213]

Ferrâ'nın حتى'dan önceki ve sonraki fiillerinin mazi veya muzari manasında olup olmadıklarına göre yaptığı değerlendirme bu şekildedir. Bu çerçevede İbn Hâleveyh'in izahına yer verecek olursak; İbn Hâleveyh'e göre {حتى يقولُ} okuyan kimse {وزلزلوا} sözü ile mazi, {حتى يقولُ} sözü ile de hal/şimdiki zaman kastetmiştir. Arapların "قد مرض زيدٌ حتى لا يرجونه" "Zeyd hastalandı. Artık ondan umut yok." sözünde ifade edildiği şekliyle hastalık geçmişte meydana gelmiştir. Şimdiki hali ise böyledir.[214] Görüldüğü üzere حتى'dan sonra gelen muzari fiilin mansûb ve merfu olma durumu tartışılmış, rivayet edilen kıraatler neticesinde ve Arapçanın imkânları çerçevesinde her iki kullanıma da izah getirilebilmiştir.

### 3.3.3.5. Fail ve Mefulün Yer Değiştirmesi

Bütün kıraat âlimleri {فتلقي آدمُ من ربه كلماتٍ} [215] şeklinde okurken İbn Kesîr {فتلقي آدمَ من ربه كلماتٌ} şeklinde okumuştur. İlk okuyuşta {آدم} fail, {كلمات} meful iken ikincisinde tam tersi bir durum söz konusudur. Ferrâ her iki okuyuşun da aynı manaya geldiğini söylemiş ve {لا ينال عهدي الظالمين} [216] âyetinin {لا ينال عهدي الظالمون} kıraatini örnek vermiştir.[217] Bu âyetteki kıraat farklılığını gerekçelendiren İbn Hâleveyh'e göre her iki okuyuş da Arapça kuralları itibariyle mümkündür ve burada nahivcilerin fiilde müştereklik diye niteledikleri durum söz konusudur. "Sana ulaşan şeye sen de ulaşmış olursun, senin karşılaştığın şey de seninle karşılaşmış olur."[218]

---

211 *"Biz, dediler, Musa aramıza dönünceye kadar buna tapmaktan asla vazgeçmeyeceğiz!"* Tâhâ, 20/91.

212 *"Babam bana izin verinceye kadar bu yerden asla ayrılmayacağım."* Yusuf, 12/80.

213 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 136-138.

214 İbn Hâleveyh, *el-Hucce,* s. 96. Taberî'nin görüşü için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 638 vd. Mekkî b. Ebû Tâlib'in görüşü için bkz. Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, I, 289, 290.

215 *"Âdem, Rabbinden bir takım ilhamlar aldı."* Bakara, 2/37.

216 *"Allah: Ahdim zalimlere ermez (onlar için söz vermem) buyurdu."* Bakara, 2/124.

217 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 28.

218 İbn Hâleveyh, *el-Hucce,* s. 75

### 3.4. İlk Dönem Nahivcilerinin Kıraatlere Yaklaşımları

Daha önceki kısımlarda nahiv kurallarının vaz edilmesi sürecinde kıraatlerin nerede durduğu, nahiv kuralları için delil olarak gösterme şekilleri, asli veya tali kaynak olması meseleleri örnekleriyle ele alınmış, nahivciler için kıraatlerin önem derecesi genişçe izah edilmiştir. Burada da nahivcilerin kıraatlere yaklaşımları ele alınacaktır. Örnek olması bakımından nahvin ilimleşme, ekolleşme ve tercih aşamasında etkin olan dilciler, kronolojik olarak irdelenecektir.

Nahiv eserleri tefsirlerden sonra, kıraatlere dair değerlendirmelere en çok yer verilen eserlerdir. Bu bakımdan dilcilerin kıraatleri ele alışları, değerlendirme esnasında kullandıkları ifadeler oldukça önemlidir. İlk dönem nahivcileri kıraatlere karşı daha çok eleştirel bir duruş sergilemişlerdir. Nahivcilerin bu yaklaşımlarındaki en önemli etken nahivcilerle kıraat imamları arasındaki yöntem farkıdır. Kıraat imamları temel olarak nakil ve rivayet ile eda ve arz yöntemlerine[219] bağlı iken nahivciler nakle ilave olarak kıyas yöntemini de çokça kullanmışlardır. Kıraat imamları için önemli olan, kendilerine rivayet edilen kıraatin dil kurallarına uygun olup olmadığı değil, rivayet açısından bir kusur taşıyıp taşımadığıdır. Nahivci için ise durum farklıdır. Bu sebeple nahivcilerin nahivde uyguladıkları kıyas metodunu kıraatlere de uygulamaya kalkışmaları çeşitli sorunlara yol açmıştır.[220] Nahivcilerin kıraatlere karşı tavırlarında belirleyici olan bir diğer sebep de yine kaide tespit sürecinde izledikleri yöntemle ilgilidir ki o da dile dair malzeme toplama sürecinde uyguladıkları istikrâ yöntemine zaman ve mekân sınırlaması getirmeleridir. Daha önce ifade edildiği üzere nahiv bilginleri dil malzemesinin derlenmesi sürecinde zaman ve mekân sınırlamasına gitmişler ve belirledikleri sınırların dışında kalan kullanımları dikkate almamışlardır. Böylece kendi koydukları sınırların dışındaki kullanımlara karşılık gelen kıraatleri kural dışı görerek tenkide başvurmuşlardır. Oysa bu sınırlarını biraz daha geniş tutsalardı kural dışı olarak niteledikleri pek çok kullanımın Arap dilinin sınırları içinde kaldığını

219 Edâ ve Arz yöntemleri: Kıraat öğrenim metotlarından biridir. Hocadan kıraat almaktır. Hocanın ağzından çıkanı takip etmek, hocanın huzurundan onun söylediklerini tekrar etmektir. Hocadan dinlenen kıraat sema yöntemine, ona okunan kıraat ise arz yöntemine işaret etmektedir. Bkz. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, İstanbul: İfav, 2009, s. 47.

220 Zâhid, *en-Nahviyyûn*, s. 106, 107.

ve buna bağlı olarak eleştirdikleri kıraatlerin Arap dilinde bir karşılığı bulunduğunu görürlerdi.[221] Nahivcilerle kıraat imamları arasındaki sorunun bir diğer kaynağı Kur'ân'ın seslendirilişinin günlük konuşma esnasındaki seslendirmeden farklı olmasıdır. Çünkü kıraat imamları Kur'ân'ın nasıl seslendirileceğini/okunacağını mütevatir olarak rivayet ediyorlardı ve sonraki öncekini taklit ediyordu. Onlar, bu seslendirmenin herhangi bir kısmını ihlal etmemeye aşırı derecede özen gösteriyorlardı. Nahivciler ise kaidelerini Araplardan duydukları şeylere tatbik ettikleri akli ve mantıkî tasavvurları ışığında vaz ediyorlardı.[222]

Öte yandan dilcilerin kıraatler ile dil kuralları arasında kurdukları irtibatta bazen hangisinin asıl olduğuna, hangisinin öncelik hakkı bulunduğuna kesin olarak karar verememeleri, bazen de birine öncelik tanıdıkları halde bu tavrı devam ettirememeleri kıraatler konusunda çelişkili ifadeler kullanmalarına, birbiri ile örtüşmeyen tavırlar içine girmelerine yol açmış, dolayısıyla bir nahivci için tek bir duruş tarzından bahsetmek mümkün olmamıştır. Nahivcilerin büyük bir kısmı, kıraatler konusunda ilkeli bir duruş sergilememiş, başlangıçta takındıkları tavrı sonuna kadar götürememişlerdir. Bu durum, nahvi esas alarak kıraatleri eleştiren nahivciler için de kıraatleri asıl kabul edip nahvi arka plana atan nahivciler için de geçerlidir. Kısaca ifade edecek olursak sözgelimi kıraatlerin nakil ve rivayet merkezli olduğu (sünnet) ilkesi hemen hemen çoğu nahivci tarafından tekrar edilmiştir.[223] Buna göre, kıraatler Hz. Peygamber'den (a.s.) aktarılarak gelen rivayet temelli bir olgudur. Onun için kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde temkinli olmak gerekmektedir. Ancak çoğu nahivcinin, kendi seçtikleri dil kurallarına muhalif addettikleri kıraatlerle yüz yüze geldiklerinde sözünü ettikleri

221 Râcihî, *el-Lehecâtu'l-arabiyye*, s. 86. Bu konuda kimi müellifler Basralı dilciler ile Kûfeli dilciler arasında bir ayrıma gitmiş, Basralı dilcilerin kendi kaide ve usûllerine muhalif düşen bir şey gördüklerinde onu hemen zarurete hamlettiklerini ve böylece kolaycılığa kaçtıklarını, Kûfeli dilcilerin ise istisnai kullanımları zaruretle izah etmekten ziyade o kullanımların hangi lehçelere uzandığını tespit etme gayreti içinde olduklarını belirtmişlerdir. Sözgelimi ism-i mevsulün tesniye ve cemilerinin sonunda bulunan ى harfinin kimi yerlerde hazfedilmesini Basralı dilciler zaruretle izah ederken Kûfeli dilciler bu hazfi Arap lehçelerinden biriyle irtibatlandırmalarını bu çerçevede değerlendirmişlerdir. Bkz. Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, VI, 6; Cündî, *es-Sırâ' VI*, s. 91.

222 Şâhîn, *Eseru'l-kırâât*, s. 413.

223 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* I, 148; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 314; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 328, 453; III, 226, 227, 400; IV, 46, 129, 262, 404; V, 91, 97, 235, 298, 327.

ilkeye bağlı kalmadıkları görülmüştür. Kıraatlere karşı tenkit edici bir tavır geliştiren nahivciler, ya kıraatlerin Hz. Peygamber'den (a.s.) nakledilen ilâhî kelamın türlü şekilleri olduğunu görmezden gelmişlerdir ya da kıraatleri vahiy çerçevesinde değerlendirmemişlerdir. Nahivcilerin bu çelişkili duruşları ileride örnekleriyle birlikte genişçe ele alınacaktır.

Nahivcilerin çoğunun prensip olarak benimsedikleri ancak sonuna kadar devam ettiremedikleri bir diğer hususa gelince; nahivciler başlangıç itibariyle kıraatlerin asıl olduğunu ve nahiv kaidelerine uymadığı gerekçesiyle kıraatlere karşı çıkılmasının veya bu kıraatlerin zayıf kabul edilip reddedilmesinin doğru olmadığını bir ilke olarak benimsemişlerdir. Bu ilkeye göre aslolan kıraatlerdir. Nahivcilerin kıraatlere yaklaşımları, kıraatleri ele alış tarzları, kıraatler karşısında kendilerini konumlandırışları incelendiğinde yukarıda zikredilen ilkeye sadık kalıp kalmama konusunda iki tavır dikkat çekmektedir. İlk tavır, bu ilkeye sonuna kadar sadık kalan ve kıraatleri hep önceleyen nahivcilerin gösterdiği tavırdır. İkinci tavır ise başlangıçta koydukları ilkeye sonuna kadar bağlı kalamayan nahivcilerin gösterdiği tavırdır. Nahivcilerin çoğu bu tavır üzeredirler. Nahiv âlimleri, kendilerine özgü metotlarla ulaştıkları nahiv kaidelerine aykırı kıraatlerle karşılaştıklarında iki yol izlemişlerdir: Ya kıraatleri inkâr etme yolunu seçmişlerdir ya da nahiv kaidelerini o kıraatlere göre uyarlayarak kurallarda tadile gitmişler, daha önce koydukları nahiv kuralı ile ilgili "Şöyle de olsa caizdir." diye istisnalar getirmek suretiyle kıraatlerin nahve müdâhil olmasını sağlamışlardır.

Bu iki yol, istisnaları olmakla birlikte Basra ve Kûfe olmak üzere iki ekolde tezahür etmiştir. Koydukları nahiv kurallarını önceleyip kıraatleri ve karilerini eleştirme tavrının kabaca Basra ekolünden sayılan dilcilerde baskın olduğu görülmüştür. Kıraatleri önceleyen ve kıraatlerle çelişen nahiv kurallarında tadil ve tashihe gitme tavrının ise yine kabaca Kûfeli dilcilerde baskın olduğu tespit edilmiştir. Sözgelimi Basra ekolü muzaf ile muzafun ileyhin arasına mefulün giremeyeceğinden hareketle İbn Âmir'i {قتل أولادَهم شركائهم}[224] kıraatinden dolayı hatalı bulup, İbn Âmir kıraatiyle ihticâcda bulunulamayacağını kabul ederken Kûfe ekolü, tam aksine İbn Âmir kıraatini delil göstererek muzaf ile muzafun

224 En'âm, 6/137. *"Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi."*

ileyhin meful ile ayrılabileceğini, muzaf ile muzafun ileyh arasına mefulün girebileceğini kabul etmiştir.[225]

Basra nahiv ekolünden sayılan dilciler genellikle kurallarına aykırı olan kullanıma, kıraatlerden biri ile itiraz edildiğinde hemen o kıraati tevil etmeye kalkışmışlardır. Nadir de olsa bazıları daha da ileri giderek (Müberred'in Hamza'ya nisbet edilen {والأرحام} kıraati hakkındaki görüşü ve *"Eğer arkasında namaz kıldığım imam, o kıraati okuyacak olursa namazımı bozarım."*[226] şeklindeki ifadelerini hatırlayacak olursak) kıraat imamlarını ve kıraatlerini türlü ithamlara maruz bırakmışlardır. Kûfeli dilcilerin kıraatler konusundaki tavrı Basralılar'ınkinden oldukça farklıdır. İstisnaları olmakla birlikte Kûfeli dilciler, kıraatleri kabul ederek kural ve hükümlerinin çoğunu kıraatler üstüne bina etmişlerdir. Kıraatler arasında tercihte bulunduklarında ise tercihlerinin dışında kalan kıraatleri reddetmemişler, hatalı bulup eleştirmemişlerdir.

---

225 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 280; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 357, 358; II, 79-81; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 410; Müberred, *el-Muktedab*, IV, 376-378; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 168, 169; İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti'ş-şâfiye*, II, 982; el-Ezherî, *Şerhu't-tasrih*, I, 732. Ebû Hayyân, Basralı nahivcilerin tamamının bu tür kullanımlara cevaz vermediğini, -Kûfeli nahivcileri kastederek- bazı nahivcilerin de cevaz verdiğini söylemiş ve cevaz veren görüşten yana olduğunu belirtmiştir. Gerekçe olarak da bu kıraatin mütevatir kıraatler arasında olduğunu, özbeöz Arap olan İbn Âmir'e nispet edildiğini, İbn Âmir'in de Kur'ân'ı lahnin Arap dilinde iyice yayılmasından evvel Osman b. Affân'dan aldığını ayrıca Arap şiirinde bunu teyit eden kullanımların olduğunu söylemiştir. İbn Atıyye'nin "bu kıraat, Arapların kullanımına göre zayıftır. Çünkü faili {شركاء} kelimesine muzaf kılmış, sonra muzaf ile muzafun ileyhin arasını meful ile ayırmıştır. Oysa Arapların reisleri, muzaf ile muzafun ileyhin zarflarla ayrılmasına şiir dışında cevaz vermezler" sözüne itibar edilmeyeceğini eklemiştir. Yine Zemahşerî'nin bu meyandaki sözlerine itibar edilmeyeceğini söyledikten sonra şu ifadelerle Zemahşerî'ye karşı çıkmıştır: "Nahivde zayıf olan bir yabancının kalkıp da özbeöz, apaçık Arapça olan, Arap dilindeki şiirlerde çokça benzerleri olan mütevatir bir kıraate karşı çıkmasına şaşarım. Müslümanlar onların nakillerine, güvenilirliklerine, bilgi ve diyanetlerine itimat ettikleri halde bu adamın, Allah'ın kitabını doğusuyla, batısıyla dört bir yana taşıyan, ümmet tarafından benimsenen kıraat imamları hakkında sui zanda bulunması anlaşılır gibi değil." Ebû Hayyân, Ebû Ali el-Fârisî'nin "bu, çirkin ve az kullanılan bir yapıdır. İbn Âmir eğer bundan vazgeçseydi daha iyi olurdu. Çünkü onlar kelamda muzaf ile muzafun ileyhin zarfla ayrılmasına cevaz vermezler. Ancak şiirde mümkün görürler." sözüne de iltifat edilmeyeceğini söylemiştir. Bkz. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, IV, 231-233.

226 el-Harîrî, *Dürretü'l-ğavvâs*, s. 62.

Meseleyi bir örnek üzerinden ele alacak olursak Basra ve Kûfe ekollerinin kıraatlere yaklaşımlarını daha açık olarak görebiliriz. Basralılar Ebû Amr'ın herhangi bir cezm eden âmil olmadığı halde meczum okunan {إن الله يأمرُكم أن تذبحوا بقرة} [227] kıraatini, {أنلزمُكموها} [228] kıraatini ve {لا يحزنْهم} kıraatini gördüklerinde kendi koydukları kurallara uymadığı için bu okuyuşları ya şaz diye nitelerken veya zarurete binaen böyle okunduğunu söylerken Kûfeliler bu okuyuşları kabul etmekle kalmayıp bunlar üstüne kıyas yapmışlardır.[229] Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse Basralı dilciler, kendi koydukları kuralları asıl kabul edip bu kurallara muhalif kıraatleri eleştirme, tevil etme, reddetme yolunu tercih ederken; Kûfeli dilciler, kıraatleri asıl yapmak suretiyle dil kurallarını kıraatler üstüne bina etmişlerdir.[230] Yine, Kûfeliler'e göre hazfedilmiş bir mübtedanın haberi olarak gelen zarftan önceki kelime, kendisinden önceki cümlede geçen bir kelimenin sıfatı olarak gelirse mansûb olmak zorundadır. Sözgelimi "فى الدار زيدٌ قائماً فيها" cümlesinde فيها tekrar edilen zarf, قائماً ise önceki cümlede geçen زيد kelimesinin sıfatıdır. Kûfeliler'e göre mansûb olmak zorundadır. Basralılar'a göre ise böyle bir zorunluluk yoktur. Hatta merfu olması da mansûb olması da mümkündür. (Zarf tekrar edilmediğinde her ikisinin de mümkün olduğu konusunda müttefiktirler.)

227 *"Allah bir sığır kesmenizi emrediyor."* Bakara, 2/67.

228 Hûd, 11/28.

229 Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 337 vd. Mehdî Mahzûmi, Basra ve Kûfe dil ekollerinin kıraatlere yönelik tutumunu mukayese ederken ayrıca şu ifadelere yer verir: "Kıraatler Kûfe nahvinin en önemli kaynaklarından biridir. Ancak Basralılar kıraatlere, diğer dil kaynaklarına karşı takındıkları tavırdan farklı bir tavır takınmadılar. Böylece kıraatleri kendi usûl ve kıyaslarına boyun eğdirdiler. Kendi usûllerine -tevil ile de olsa- uyanları kabul ettiler. Ancak dile dair birçok rivayetle ihticâcda bulunulmasını reddettikleri ve o rivayetleri şaz saydıkları, üstüne kıyas etmedikleri gibi kurallarıyla çelişen kıraatlerle de ihticâcda bulunulmasını kabul etmediler ve bu tür kıraatleri şaz olarak nitelediler." Bkz. Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 338.

230 Kûfeliler'in kıraatleri dil için en önemli kaynak kabul etmelerinin gerekçeleri arasında şu hususlara yer verilmiştir: Kûfe sahabeden birçoğunun yaşadığı bir şehirdir ve sahabe sayesinde kıraatlerin merkezi niteliğindedir. Zira Âsım, Hamza ve Kisâî gibi üç büyük kıraat âlimi orada yaşamıştır. Bu kıraat âlimlerinin temel mercileri sahabe olmuştur. Kûfeliler'in kıraatleri bu derece dikkate almalarındaki bir diğer etken Kûfe nahiv ekolünün kurucusu sayılan Kisâî'nin aynı zamanda yedi kıraat imamından biri olmasıdır. Üçüncü etken din etkenidir. Kur'ân canlı bir örnek olarak karşılarında durduğuna göre dil için başta gelen kaynaklardan olmalıydı. Bu bakımdan kıraatlerin tümü kabul edilmeye, itibara diğer delillerden daha layık görülmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 346, 347.

Kûfeliler, delil olarak {وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا} [231] âyeti ile {فَكَانَ عَاقِبَتَهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدَيْنِ فِيهَا} [232] âyetini ileri sürerek âyetlerde zikredilen خَالِدِينَ kelimesi ile خَالِدَيْنِ kelimesini kıraat âlimlerinden hiçbirinin merfu okumamasını gerekçe göstermişlerdir. Basralılar ise bu iki âyetin ve bu iki âyetle ilgili olarak kıraat âlimlerinden başkaca bir okuyuşun rivayet edilmemesinin söz konusu kelimelerin mansubluğunun delili olamayacağını söylemişler ve A'meş'e nispet edilen {فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدونَ فِيهَا} okuyuşunu ileri sürmüşlerdir.[233] Görüldüğü üzere; Kûfeli nahivciler, bir nahiv kuralına ulaşma, yeni bir nahiv kuralı vaz etme sürecinde rivayet edilen kıraati delil olarak kullanmak bir yana, ona alternatif başka bir okuyuşun bulunmamasından bile bir sonuç çıkarmışlardır. Bir başka ifadeyle Kûfe ekolü bir kıraati, aksinin ve alternatifinin bulunmayışıyla dahi delil olarak kullanmıştır. Basra ekolü ise burada olduğu gibi kimi zaman kıraatleri istişhâd sahasına dâhil etse de kıraatlerden yola çıkarak bir hükme varmak konusunda çoğu zaman çekingen davranmıştır.

Kimi nahivciler, bazı kıraatleri Arap dilindeki kullanımlardan birine karşılık gelmediği ve kıyasa kaynak teşkil edemeyeceği gerekçesiyle şaz ve zayıf olarak nitelemişlerdir. Bunun yanında kimileri de iddiaların aksine kıraat âlimlerine isnat edilen kıraatlerin Arapların bazı kabileleri nezdinde muteber kullanımlara karşılık geldiğini söyleyerek şaz ve zayıf olarak nitelenen kıraatleri savunma gayreti içine girmişlerdir. Bu durum iki şekilde değerlendirilebilir: Bir kıraati şaz ve zayıf olarak niteleyen dilciler, kural koyma sürecinin istikrâ aşamasında kimi kullanımları ya görmemişler ya da dikkate değer bulmayıp görmezden gelmişlerdir. Görmemeleri varsayımı üzerinden hareket edecek olursak sonradan gelen dilcilerin, dikkatlerini o kullanımlara çekmelerine rağmen önceden koydukları

231 *"Mutlu olanlara gelince, onlar da cennettedirler. Onlar orada ebedî kalacaklardır."* Hûd, 11/108.

232 *"Sonra ikisinin de âkıbeti ebediyyen ateşte kalmaları oldu."* Haşr, 59/17.

233 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 217-220. İbnü'l Enbârî'nin ifadeleri, Basra ekolünün tavrını yansıtması bakımından önemlidir. İbnü'l Enbârî şöyle der: "Kıraat âlimlerinden hiçbirinin okumaması bir kelamın zorunlu olarak caiz ve fasih olacağı anlamına gelmez. Dikkat edilecek olursa görülür ki Allah'ın yüce kitabında "ما زيدٌ قائمٌ" ve "ما عمرو ذاهبٌ" gibi ما'nın mübteda ve haber üzerinde amel etmediğine dair bir kullanıma yer verilmez. Ancak meşhur olmayan kıraatlerde vardır. Oysa bu kullanım Temîm lügatına ait olup oldukça bilinen, yaygın, doğru ve fasih bir kullanımdır. Ayrıca bu, (yani kıraat âlimleri tarafından bir okuyuş olarak rivayet edilmemesi) o kullanımın fasih, meşhur ve yaygın bir kullanım olmadığını göstermez." Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 217-220.

kuralları değiştirmek, tashih etmekten yana bir tavır içine girmemelerini izah etmek oldukça güçtür.

Daha önce de ifade edildiği üzere ekollerin kıraatlere yaklaşımında ilkesel bir duruş görmek pek mümkün olmamıştır. O yüzden, daha çok ekollerde baskın olan eğilime vurgu yapılmıştır. Bir başka ifadeyle kıraatlere sahip çıkma veya kıraatleri eleştirme yaklaşımları ilkesel bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmamıştır. Dilcilerin çoğu, bu yaklaşımlardan ne birincisi ne de ikincisi üzerinde sonuna kadar durmuştur. Aksine, olsa olsa bazı dilcilerde bu yaklaşımlardan biri ağır basarken bazılarında diğeri ağır basmıştır. Bir ekole mensup olan bütün dilcilerin her zaman aynı tavrı gösterdiklerini söylemek mümkün değildir. Sözgelimi Kûfe ekolünün önemli dilcilerinden sayılan Ferrâ'nın kıraatlere yönelik eleştirileri Kûfe ekolü için bir istisna niteliğindedir. Ayrıca bireysel tavırlarda bile esneklik görülürken, tek başına bir dilci için bile başlıbaşına bir tavırdan söz edilmezken dil ekolleri çerçevesinde ortak bir tavır olduğundan, dil ekolleri için genel hükümlerden söz etmek pek gerçekçi görünmemektedir.[234] Fakat sonuç olarak, Kûfeli dilcilerde bu yaklaşımların ilkinin yani kıraatlere sahip çıkma ilkesinin, Basralı dilcilerde ise ikincisinin yani kıraatleri eleştirme ilkesinin ağır bastığı söylenebilir. Bu izahlardan sonra dilcilerin kıraatlere yaklaşımlarını ayrı başlıklar altında, örnekleriyle ele alabiliriz.

### 3.4.1. Sîbeveyh

Sîbeveyh, meşhur eseri *el-Kitâb*'ında nahve dair konuları ele alırken kimi zaman kıraatlere de yer vermiştir. Sîbeveyh'in kıraatlerle ilgili olarak ifade ettikleri dikkatle incelendiğinde tek bir tavırdan ziyade iki farklı tavır içinde olduğu görülmüştür. Çoğu nahivci gibi Sîbeveyh de bir yandan kıraatlerin nakil ve rivayet esasında dayandığının hatırda tutulması gerektiğini ve rivayetin ötesine geçilemeyeceğini söylerken[235] öte yandan kimi kıraatlerle ilgili rivayet edilmeyen ancak Arapça açısından mümkün gördüğü alternatif okuyuşlar teklif etmiştir.[236] Sonraki nahivciler kadar olmasa da (daha sonra İbn Mücâhid tarafından yapılan

234 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 223.

235 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 148.

236 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, 123, 126-128.

tasnife göre) yedi kıraat kapsamına giren kıraatlerden bazılarını Arapçanın kurallarını gerekçe göstererek şaz saymıştır. Kendi istinbat ettiği kaidelere uyan kıraatleri dikkate alırken o kaidelere uymayan kıraatleri dikkate almamıştır. Kendi kıyası ile uyuşan Kur'ân kıraatlerini istişhâd için kullanırken; kıyasına uymayan kıraatlerde ise tevil, terk, inkâr veya eleştirme yoluna gitmiştir.[237]

Sîbeveyh, kıraatlerin nakil esaslı (sünnet) olduğu ve bu sebeple kıraatlere muhalefet edilemeyeceği düşüncesine sahip olduğu için bazı âyetlerle ilgili olarak "daha iyi kıraat" ihtimali söz konusu olduğu halde bu kıraatlerin okunmadığını söylemiş, ancak "daha iyi kıraat"in yerine okunan kıraatleri reddetmemiştir. Sözgelimi Müminun suresinin 52. âyeti, çoğunluğun okuyuşuna göre {وإنَّ هذه أمتُكم أمةً واحدة}[238] şeklindedir ve Âsım, Hamza ve Kisâî'ye nispet edilmiştir. Ancak Sîbeveyh, bu âyetin sadece İbn Kesîr, Nâfî ve Ebû Amr'a nispet edilen {وأنَّ هذه أمتُكم أمةً واحدة} kıraatini biliyor olmalı ki Âsım, Hamza ve Kisâî kıraatini kastederek {وإنَّ هذه أمتُكم أمةً واحدة} şeklinde okunsaydı daha iyi olurdu demiştir.[239] Yine aynı konu ile ilgili olarak {وأنَّ المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً}[240] âyetinin {وإنَّ المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً} şeklinde okunmasının daha iyi olacağını ifade etmiştir[241] ki bu okuyuşlar zaten İbn Kesîr, Ebû Amr, Nâfî ve (Ebûbekir rivayetine göre) Âsım'a nispet edilen okuyuşlardır. Bu iki örneğe bakıldığında kaynaklarda hicri 180 yılında vefat ettiği ifade edilen Sîbeveyh'in meşhur *Kitab*'ını yazarken bazı kıraatlerden haberdar olmadığı söylenebilir.[242]

Kural koyma sürecinin en önemli halkasını teşkil eden Sîbeveyh'in hüküm verme noktasında kimi kıraatlerden haberinin olmaması ihtimalinin yanında yukarıda da ifade edildiği gibi Sîbeveyh'in *"Kıraat, Arap dil kuralları ile çelişmez. Çünkü rivayet yoluyla gelmiştir (sünnettir)."* dediği için kıyasa aykırı kıraatleri

237 Hasânîn, *Fi edilleti'n-nahv*, s. 66.

238 *"Şüphesiz bu (insanlar) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir."*

239 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, 126, 127.

240 *"Mescidler şüphesiz Allah'ındır. O halde, Allah ile birlikte kimseye yalvarmayın (ve kulluk etmeyin)."* Cin, 72/18.

241 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* III, 127, 128.

242 Nitekim benzer durum diğer nahivciler için de geçerlidir. Başlı başına nahiv eseri olmasa da nahve dair görüşlerine sık sık yer verilen *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühü* adlı eserinde Zeccâc da bazı kıraatlerden haberinin olmadığına işaret eden ifadelere yer verir. Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 180.

çok az zikrettiği hatta dikkate almadığı ve belki de görmezden geldiği de düşünülebilir.[243] Mesela İbn Âmir, {كن فيكونُ} [244] âyetindeki {فيكونُ} kelimesini {فيكونَ} şeklinde mansûb olarak okumuştur. Oysa bu okunuş bilinen kurallara aykırı görünmektedir. Çünkü emirden sonraki muzari fiil, öncekine cevap olmadıkça ف ile mansûb olmaz. Sîbeveyh, "Buradaki {فيكونُ} müstakil bir sözdür, emrin cevabı değildir." diyerek bu âyeti izah etmiş, cumhurun ref halindeki okuyuşunu zikretmiş, ancak İbn Âmir'in mansûb okuyuşuna yer vermemiştir. Aynı şekilde {واتقوا الله الذي تسائلون به والأرحامَ} [245] âyetinin Hamza kıraatindeki {والأرحامِ} şeklindeki okuyuşundan hiç söz etmemiştir. Çünkü Sîbeveyh, harf-i cer tekrar edilmeksizin ism-i zâhirin mecrûr zamir üzerine atfını caiz görmemektedir. Sîbeveyh'e göre mecrûr zamire atıf yapılacağı zaman harf-i cerin tekrar edilmesi gerekir.[246]

Sîbeveyh'in kıraatlere yönelik tavrı kimi müelliflerce eleştirilirken kimileri de Sîbeveyh'in tavrının kıraatlere yönelik bir itiraz ve tenkit mahiyetinde değerlendirilemeyeceğini vurgulamış, Sîbeveyh'in bir kıraate açıkça karşı çıktığı iddiasının abartı olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında Sîbeveyh'in kıraatleri değerlendirirken kullandığı üsluptan yola çıkarak açıkça itiraz ve tenkit etmesi ile itiraz ve tenkitte kapalı bir yönteme başvurması şeklinde bir ayrıma gidilmiş, gizli tenkit ve itirazı dahi kıraatlere olan hürmetine yorulmuştur.[247] Bununla birlikte Sîbeveyh'i, kıraatleri eleştirme tavrının öncüleri arasında sayanlar da olmuştur.[248]

### 3.4.2. Kisâî

Nahivde Kûfe ekolünün kurucusu kabul edilen Kisâî, aynı zamanda yedi kıraat imamından biridir. Bu bakımdan Kisâî'nin kıraatlere yaklaşımını değerlendirmeye tabi tutmak, aslında yedi kıraat imamından birinin yaklaşımından

243 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 34.

244 Bakara 2/117, En'âm, 6/73, Nahl, 16/40.

245 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

246 Sîbeveyh, *el-Kitâb,* II, 381.

247 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 35-39.

248 Şâhîn, *Eseru'l-kırâât*, s. 397.

söz etmek demektir. Kisâî'nin hem kıraat hem dil âlimi olması ona dil çalışmalarında iki ilmin yöntemini mukayese etme ve iki yöntemi de kullanma fırsatını vermiştir. Zira kıraat ilminin temelinde nakil ve rivayet yatarken nahiv ilminin temelinde ise kıyas yatmaktadır. Başlangıçta bütün gayretini kıraat üzerinde yoğunlaştıran Kisâî, nahiv ilmine yöneldiğinde nakil ve rivayetin yanında kıyası da çokça kullanmıştır. Kisâî'nin muhtelif kıraatler arasından birini tercih edip o kıraatte karar kılması, kıraatler ile dile dair görüşlerini uzlaştırma çabası olarak yorumlanmıştır.[249] Bu bakımdan Kisâî'nin kıraat tercihinde, kabul ettiği dil kurallarının tesirinin olmaması düşünülemez.

Kıraat-ı seb'a imamlarından biri olan Kisâî'nin kıraatinde Basralılar'ın nahiv kaidelerine uymayan okuyuşların bulunmasının sebebi şöyle izah edilmiştir: "Kisâî bu okuyuşların caiz olmadığı ve fasih Araplar tarafından tercih edilmediği şeklinde bir zanna yol açacağından ve böylece kaybolacağından korkmuştur. Oysa bu okuyuşların tamamı Rasûlullah'tan (a.s.) rivayet edilmekteydi. Bunların yedi kıraat gibi mütevatir olanları da vardı, mütevatir olmayanları da vardı. Her şeyin ötesinde bunlar bir kıraatti ve hepsi de sahihti. O yüzden nahiv ve sarf kaidelerinde esnek bir tutum sergileyelim ki bunların tamamını şamil olsun." demiştir.[250]

Kisâî'nin kıraatlere yaklaşımını değerlendirmeye tabi tutmak, ifade edildiği üzere bir bakıma yedi kıraat imamından birinin kıraat yaklaşımından söz etmek ve onun kıraat tercihinde izlediği yöntemden bahsetmek demektir. Kisâî'nin kıraatleri tercih sürecindeki tavrı ile ilgili olarak Ferrâ, şunları nakletmiştir: {أم أنا خيرٌ من هذا الذى هو مهين}[251] âyeti hakkında hocalardan biri, zannımca Kisâî'ydi, bazı kıraat âlimlerinin bu âyeti {أما أنا خيرٌ} şeklinde okuduğunu söyledikten sonra "Eğer bu konuda bir dayanağım/eserim olsaydı öyle okurdum. Çünkü bu okuyuş mana itibariyle daha güzeldir." demiştir.[252] Görüldüğü üzere Kisâî, bir kıraati mana bakımından güzel bulsa da herhangi bir delili bulunmadığı için bu okuyuşu tercih etmemiştir. Bu durum onun kıraatleri tercih ederken senede ve

249 Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, s. 113.

250 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 175.

251 *"Yoksa ben şu hakir adamdan daha hayırlı değil miyim?"* Zuhruf, 43/52.

252 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 35.

sema'a ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Daha önce ifade edilen ve Ebû Amr ed-Dânî'ye atfedilen "kıraat imamları; kıraatler konusunda dildeki yaygınlığa, Arapça açısından kıyas tutarlılığına göre değil nakil ve rivayet açısından sabit, senet yönünden sahih olmasına göre amel etmişlerdir." [253] sözü Kisâî'nin kıraatlere yaklaşımını özetler niteliktedir.

Bununla birlikte Ferrâ'nın Kisâî'den naklettiği bazı ifadeler, Kisâî'nin kıraatleri farklı bir düzlemde ele aldığı izlenimini vermektedir. Sözgelimi Ferrâ, ثمود kelimesinin munsarıf olup olmadığı meselesini ele alırken kimi kıraat âlimlerinin munsarıf, kiminin de gayrı munsarıf olarak okuduğunu, bununla beraber kiminin de {وآتينا ثمودَ الناقةَ مبصرةً} [254] âyeti hariç Kur'ân'ın tamamında mansûb konumda gelen ثمود kelimesini lam-ı tarif ile yazıldığı için munsarıf kabul ettiğini söylemiştir. Kisâî'nin ise {ألا إن ثموداً كفروا ربهم ألا بعداً لثمودٍ} [255] âyetinin dışındaki yerlerde ثمود kelimesini mansûb konumda geldiğinde munsarıf, merfu ve mecrûr konumda geldiğinde ise gayrı munsarıf kabul ettiğini, kendisine bunun sebebini soranlara "Mecrûr konumda gelen ثمود kelimesini munsarıf saydım. Çünkü bir kelimenin aynı yerde hem munsarıf hem gayrı munsarıf sayılmasını çirkin gördüm." diye cevap verdiğini aktarmıştır.[256] Kisâî'den nakledilen bu ifadeler, Kur'ân'da bulunan bir kelimenin şu ya da bu şekilde okunmasının kişisel tercihlere bırakıldığı hissine kapı aralamaktadır. Başka durumlara tevil edilmeyip doğrudan bu şekilde anlaşıldığı takdirde meselenin oldukça karmaşık hale geleceği muhakkaktır. Zira bu durumda kıraatler vahyin kapsamında ele alınması gereken bir konu olmaktan çıkıp insani düzeye indirgenmiş olacaktır. Ancak yukarıda da kısmen belirtildiği üzere kıraat imamları, yeni bir kıraat ihdas edici olmayıp var olan kıraatlerden tercihlerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla Kisâî'nin tercihi, rivayet edilen kıraatler arasında yapılan bir tercih olarak değerlendirilebilir.

253 Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâât*, s. 396.

254 İsrâ, 17/59.

255 *"Biliniz ki, Semûd kavmi gerçekten Rablerini inkâr ettiler. Yine bilesiniz ki, Semûd kavmi (Allah'ın rahmetinden) uzak kılındı." Hûd, 11/68.*

256 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 20.

### 3.4.3. Ferrâ

Ferrâ'nın kıraatleri ele alış tarzı incelendiğinde diğer nahivcilerin çoğu gibi onda da iki yaklaşım dikkat çekmektedir. Ferrâ, kimi zaman "Bu okuyuşu beğenmiyorum." gibi ifadelere başvurmuş ve "Şöyle okunsaydı daha iyi olurdu." diyerek kıraat tekliflerinde bulunmuş, kimi zaman da ilk tavrının tam aksine olarak, mushaf ve rivayetin öncelikli olduğuna vurgu yapmıştır.[257] Ancak Ferrâ'da daha çok birinci tavır ağır basmıştır. Kıraatler karşısında daha çok eleştirel bir çizgide duran Ferrâ, kıraatlerin rivayet ve senet yoluyla geldiğinden daha çok nahvin kaidelerine, sema ve kıyasa uyup uymadığına bakmıştır. Aslında bu tavır, bizi nahiv ve kıraatler veya bir başka ifadeyle Arapçanın kuralları ile kıraatler arası ilişkide bir asıl-tali ilişkisi veya ikilemi ile karşı karşıya getirmiştir. Dilcilerin kıraatler ile dil kuralları arasında kurdukları irtibatta hangisinin asıl olduğuna, hangisine öncelik verilmesi gerektiğine kesin olarak karar verememelerinin, birine öncelik tanıdıkları takdirde bu tavrı devam ettirememelerinin kıraatler konusunda çelişkili ifadeler kullanmalarına, birbiri ile örtüşmeyen tavırlar içine girmelerine yol açtığı daha önce ifade edilmişti. Aynı şeyleri Ferrâ için de söylemek mümkündür.

İlkesel olarak kıraatlerin asıl, Arapça kurallarının tali olduğunu kabul ettiği izlenimi verse de kıraatleri ele alırken kullandığı ifadeler, onun bu ilkeye pek bağlı kalamadığını göstermektedir. Meşhur eseri *Meâni'l-Kur'ân*'da âyetleri ele alırken varsa bazı kıraat farklılıklarını zikretmiş, kıraat farklılıklarının dayandığı rivâyetlerden kısaca bahsettikten sonra o kıraatleri Arapça açısından irdelemiştir. Bu rivâyetlerin Arapçadaki muhtemel vecihlerden hangisine daha yakın olduğunu göstermiştir. Kimi zaman sözünü ettiği kıraatin Arapçada yerinin olmadığını söylemiştir. Bazen bir kıraate Arapça kurallarını gerekçe göstererek itiraz etmiş, bazen de kıraatlerin içtihadi olduğu, kıraat imamlarının dolayısıyla insanların bireysel tercihlerinin sonucu olduğu izlenimi veren ifadelere yer vermiştir.

Ferrâ ile ilgili olarak buraya kadar ifade edilenleri bazı örnekler üzerinde ele alabiliriz. Ferrâ'nın kıraatlerde rivayet ve senetten daha çok nahiv kaidelerine, sema ve kıyasa uyup uymadığını öncelediğini göstermesi bakımından sözgelimi

257 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 96, 112, 145, 473.

{إِلا أَنْ يَخافا أَلا يُقيما حُدُودَ اللَّهِ}[258] âyeti ile ilgili kıraat farklılıklarını zikrettikten sonra Hamza'ya nispet edilen kıraat hakkında "Bu benim hoşuma gitmiyor." demiştir.[259] A'meş ve Âsım'ı {من أهل الكتاب من إن تأمنْه بقنطار يؤدِّهِ إليك}[260] âyetinde {نولهْ ما تولى ونصلهِ جهنم}[261] âyetinde {نولهِ ما تولى ونصلهِ جهنم} şeklinde bir kıraati ve {يؤدِّهْ إليك} şeklinde bir kıraati tercih etmelerinden dolayı eleştirmiş, onların yanılgı ve hata içinde olduklarını söylemiştir.[262] {أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين}[263] âyetini Hasan el-Basrî'nin {أولئك عليهم لعنة الله والملائكةُ والناسُ أجمعون} şeklinde okuduğunu, bunun Arapça açısından caiz olmakla beraber mushaf hattına muhalif olduğunu söylemiştir.[264] Yine Hasan el-Basrî {فأجمعوا أمركم وشركاءَكم}[265] âyetinde geçen {وشركاءَكم} kelimesini{وشركاؤُكم} şeklinde merfu okumuştur. Ferrâ, bu okuyuşa hem mana açısından zayıf olmasını hem de mushaf hattının Hasan el-Basrî'nin okuduğu kıraate müsait olmamasını gerekçe göstererek itiraz etmiş ve bu okuyuştan hoşlanmadığını belirtmiştir.[266] {شهرُ رمضان الذي أنزل فيه القرآنُ}[267] âyetinde geçen شهر kelimesinin Hasan el-Basrî tarafından mansûb okunduğunu söyledikten sonra merfuluğun daha iyi olduğunu ifade etmiştir.[268]

Daha önce Sîbeveyh'in bazı tartışmalı kıraatlere hiç yer vermediği ifade edilmişti. Ferrâ'da ise durum böyle değildir. O, en çok tartışılan kıraatlerle ilgili görüş beyan etmekten geri durmamıştır. Kur'ân'da Araf suresinin 10. ve Hicr suresinin 20. âyetlerinde geçen {معايش} kelimesini bütün kıraat âlimleri معايش şeklinde

258 Bakara, 2/229.

259 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 145.

260 *"Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder."* Âli İmrân, 3/75.

261 Nisâ, 4/115.

262 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 223. Ferrâ'nın bu tavrı için yapılan değerlendirmelere Bkz. Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 109.

263 *"İşte Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların lâneti onların üzerinedir."* Bakara, 2/161.

264 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 96.

265 Yunus, 10/71.

266 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 473; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 222. Ahfeş de merfu ism-i zâhirin merfu zamir üzerine atfedilemeyeceğini söyleyerek söz konusu kelimenin mansûb okunuşunun daha güzel olduğunu söyler. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 376.

267 *"Ramazan ayı, … Kur'an'ın indirildiği aydır."* Bakara, 2/185.

268 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 112.

okurken, Nâfî معائش şeklinde okumuştur.[269] Ferrâ {معايش}kelimesinin müfredinin مفعلة kalıbında معيشة olduğunu, kelimedeki ي harfinin kelimenin aslından olduğunu bu sebeple مدينة kelimesinin çoğulu مدائن kelimesinde olduğu gibi sadece ي harfinin kelimenin aslından olmadığı durumlarda çoğulunun hemze ile getirilebileceğini söylemiştir. Dolayısıyla Ferrâ'ya göre معيشة kelimesinin cemisi معائش olamaz. Ancak Ferrâ kesin hüküm vermekten kaçınmış ve معيشة kelimesinin معائش şeklindeki çoğul kalıbına nasıl girdiği sorusunu sormaya devam etmiş ve "Belki de Araplar معيشة kelimesini vezni ve harflerinin sayısı bakımından فعيلة kalıbından sanarak مصيبة kelimesini مصائب yaptıkları gibi معيشة kelimesini معائش yapmış olabilirler." diyerek bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır.[270] Başka yerlerde aksini söylese de bu ifadelerinden anlaşılıyor ki Ferrâ, Hz. Peygamber'den (a.s.) nakledilen bir kıraat dahi olsa bildiği dil kurallarının dışında kaldığından, sözü edilen kıraati bir türlü benimseyememiştir. Böylece en azından bu kıraatle ilgili sözlerinden, Ferrâ'nın dil kurallarını kıraatlere önceleğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Bunun yanında bazen kıraat imamlarından rivayet edilen okuyuşları diğer kullanımlara tercih etmiş ve onların kullanımlarını dikkate almıştır.[271] Sözgelimi {هذا لله بِزَعْمِهم}[272] âyetinde geçen زعم kelimesini sadece Kisâî, زُعمهم şeklinde, diğer kıraat âlimleri ise زَعمهم şeklinde okumuşlardır.[273] Ferrâ, söz konusu kelime ile ilgili olarak "زَعْم، زُعم، زِعم" şeklinde üç lügatten bahsetmiştir. Ardından "Bildiğimiz kadarıyla hiç kimse زِعمهم şeklinde okumamıştır." dedikten sonra şu bilgilere yer vermiştir: "Araplar "فَتك، فُتك، فِتك" ve "الوُدّ، الوِدّ، الوَدّ" gibi kelimelerde ilk harfi üç hareke ile kullanırlar. Ancak bunların en güzeli kendilerinden kıraat aktarılan kıraat âlimlerinin seçtikleridir."[274] Öte yandan {ما جئتم به السحرُ}[275] âyetinin Abdullah b. Mesud kıraatine göre {ما جئتم به سحرٌ} şeklinde olduğunu

269 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 278.

270 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 373-374.

271 Ferrâ'nın kıraat tercihleri için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 275, 281, 301, 351, 364, 378, 383, 384, 419; III, 14, 26, 44, 70, 198.

272 En'âm, 6/136.

273 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 270.

274 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 356.

275 Yunus, 10/81.

söylemiş ve bu kıraate nahiv kuralını gerekçe göstererek itiraz etmiştir: Buradaki السحر kelimesinin daha önce geçen {أسحرٌ هذا} sorusunun cevabı olduğunu ve konuşan kimsenin daha önce nekre olarak zikrettiği bir kelimeyi tekrar zikredecek olursa ikinci zikredilişte marife geleceğini söylemiştir.[276]

{وعبَدَ الطاغوتَ}[277] âyetinde geçen وعبد ifadesinin bir kıraat âlimi (Hamza) tarafından {وعبُدَ الطاغوتِ} şeklinde okunduğunu aktardıktan sonra şöyle demiştir: Eğer حَذِرَ وحَذُر/عجُل şeklinde bir lügat varsa bu bir vecih olarak kabul edilebilir. Böyle bir lügat yoksa kabul edilmez. Eğer şairin; ''أبني لُبينى إن أمكُمُ \ أمَةٌ وإن أباكم عَبُدَ'' şiirindeki عبُدَ ye dayanıyorsa bu, kafiye zaruretinden dolayı şiirde caizdir. Ancak kıraatte caiz değildir.[278] Eğer kıraatte aslolanın rivayet olduğu düşüncesinden hareket etseydi "Her ne kadar böyle bir lehçe bilmesek de bir kıraat âlimi tarafından böyle bir okuyuş rivayet edildiği için bu okuyuş kabul edilmelidir." demeliydi. Ancak görülüyor ki Ferrâ, bildiği lehçeler arasında bulunmayan bir kıraati kendi sınırları haricinde kaldığı için açıkça reddetmese de kabul etmemiştir.

Ferrâ, kimi zaman kıraatlerin Hz. Peygamber'den (a.s.) gelen rivâyetlerden daha çok bireysel tercihlere bağlı olarak meydana geldiği, ilâhî zeminden daha çok insani zeminde ele alınması gerektiği izlenimini veren ifadelere başvurmuştur. Mesela, {وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته}[279] âyetinde geçen الرياح kelimesi hakkında zikrettikleri oldukça dikkat çekicidir. Kıraat âlimlerinden Âsım'ın söz konusu kelimeyi rahmet anlamına geldiğinde الرياح, azap anlamına geldiğinde ise الريح şeklinde okuduğunu, bazı kıraat âlimlerinin ise azap anlamında kullanıldığı takdirde الريح okudukları halde rahmet anlamında geldiği takdirde kiminin الرياح, kiminin de الريح şeklinde okuduğunu zikretmiştir. Ardından da neden rahmet için الرياح, azap için الريح kelimesini seçtiklerini şöyle izah etmiştir: "Rahmet/yağmur

276 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 475. Yine aynı konu ile ilgili olarak {إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث} Yasin/14 âyetindeki ثالث kelimesini Abdullah b. Mesud'un الثالث şeklinde marife okuduğunu zikrettikten sonra ثالث kelimesinin mana itibariyle bir önceki âyette zikredilen المرسلون kelimesinin içinde geçtiğini, daha önce zikredilen bir lafzın tekrar edilmesi halinde marife olarak geleceğini söyleyerek Abdullah b. Mesud kıraatini gerekçelendirir. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 373-374.

277 Mâide, 5/60.

278 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 315.

279 *"Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen O'dur." Furkân, 25/48*.

getiren rüzgârlar doğu, güney ve kuzeyden olmak üzere üç yandan geldiğinden rahmet için çoğul olan الرياح kelimesini, genellikle azap getiren, yağmur taşımayan ve neredeyse bitkileri hiç aşılamayan batı rüzgârı tek yönden geldiğinden azap için tekil olan الريح kelimesini seçtiklerini görüyoruz."[280] Ferrâ'nın bu ifadelerine bakıldığında kıraat âlimlerinin bazen bir kelimeyi (الريح) bazen de başka bir kelimeyi (الرياح) seçme yetkisine sahip olup olmadıkları sorusu akla gelmektedir. Aynı durum Ferrâ'nın bazı kelimelerin munsarıf ya da gayrı munsarıf olup olmadığı ile ilgili değerlendirmelere yer verirken söylediği "Kıraat âlimlerinin çoğu bu iki kelimenin gayrı munsarıf olmasından yanadırlar."[281] ifadesi için de geçerlidir.

Kunbûl rivayetine göre {لِيَهْلِكَ من هلك عن بينة ويَحْيى من حَيَّ عن بينة}[282] âyetindeki حيَّ fiilini İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Hafs rivayetine göre Âsım حيَّ şeklinde şeddeli ي ile okumuşlardır. Nâfî ve Ebûbekir rivayetine göre Âsım حَيِيَ şeklinde okumuşlardır.[283] Ferrâ, âyeti {ويحيى من حيَّ عن بينة} şeklinde okuyanların mazi fiil olan حيَّ kelimesinde peşpeşe gelen harekeli iki harften (ي harfi) birini diğerine gerek olmadığı halde dâhil ettiklerini söylemiştir.[284] Yine {فهل عسَيتم إن توليتم أن تفسدوا}[285] âyetinde geçen {فهل عسَيتم} ifadesini Medineli kıraat âlimi Nâfi'in {فهل عسِيتم} şeklinde okuduğunu zikrettikten sonra bu okuyuşu şöyle değerlendirmiştir: "Eğer öyle olsaydı عَسَى denilmesi gereken yerde de عسِى derdi. Ancak belki de bu nadir kullanılan bir lehçedir. Zira Araplar, bazı durumlarda lehçe üzerinde değişikliğe gitme cesaretini göstermişler ve mesela "لُستُم يريدون" demişlerdir."[286] Yine {كل يوم هو فى شأن}[287] âyetinde geçen شأن kelimesinin شان şeklinde hemzesiz olduğuna yer vermiş ve şöyle demiştir: "Rahman suresinin dışında Kur'ân'ın tamamında o kelimeyi hemzeli oku. Çünkü Rahman suresindeki شان kelimesi hemzesiz kelimelerle beraberdir."[288] Görüldüğü gibi Ferrâ, Nâfî tarafından okunan söz konusu kıraati ele alırken kıraatlerin rivayet yoluyla akta-

280 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 269.
281 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 43.
282 Enfâl, 8/42.
283 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 307.
284 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 411.
285 Muhammed, 47/22.
286 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 62.
287 *"O, her gün yeni bir tecellidedir." Rahman, 55/29*.
288 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 116. Benzer durumlar için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 449, 450, 459.

rıldığı, bunun da Hz. Peygamber'e dayandığı, dolayısıyla Hz. Peygamber'den (a.s.) böyle geldiği için böyle kabul edilmesi gerektiği düşüncesi ile hareket etmemiştir. Aksine bu kıraatin dilin tabii seyri içinde yer alan ve dilin asıl işçileri olan Araplar tarafından kendi dil tecrübelerinin kalıplarına sokulduğunu göstermeye çalışmıştır. Böylece kıraatlerin dilin tabii sürecine bırakıldığı izlenimini kuvvetlendirmiştir.

Ferrâ'nın kimi kıraatler hakkında "Ben bunu beğenmiyorum." gibi ifadeler kullandığından daha önce söz edilmişti. Sözü edilen bu durumun dikkat çekici örneklerine yer verecek olursak: {سلْ بني إسرآيلَ} [289] âyetinde geçen سلْ emrinin hemzeli veya hemzesiz okunuşunu izah ederken Kur'ân'da bu tür mehmuz fiillerin emirlerinin her zaman hemzesiz, nehiylerinin ise hemzeli geldiğini, ancak Hamza'nın {فاسألْ الذين يقرؤن الكتاب} [290] ve {واسألْ القريةَ التي كنا فيها} âyetlerinde olduğu gibi başında ف ve و harfi bulunan mehmuz fiillerinin emirlerini hemzeli olarak okuduğunu söylemiş ve bunun hoşuna gitmediğini söylemekten çekinmemiştir.[291] Yine {إلا أن يخافآ ألا يقيما حدودَ الله} [292] âyetinin Abdullah b. Mesud tarafından {إلا أن تخافوا} şeklinde, Hamza tarafından {إلا أن يُخافا} şeklinde okunduğunu aktaran Ferrâ, Hamza'nın okuyuşu ile ilgili olarak; "Bu benim hoşuma gitmiyor." ifadelerini kullanmıştır.[293]

{وكذلك نجّي المؤمنين} [294] âyetinin Âsım tarafından {وكذلك نجيِ المؤمنين} şeklinde okunduğunu söyledikten sonra Âsım'ın böyle okumakla sanki lahni kabul etmek zorunda kaldığını söylemiştir.[295] {ليَجْزِى قوما بما كانوا يكسبون} [296] âyetinin bazı kıraat âlimleri tarafından {ليُجزى} şeklinde okunduğunu ve bu okuyuşunun görünüş itibariyle lahn olduğunu belirtmiştir.[297] İkinci okuyuşta meçhul fiilin naibul faili olan قوما kelimesi, merfu okunması gerekirken mansûb okunmuştur.[298]

289 Bakara, 2/211.

290 *"Senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor."* Yunus, 10/94.

291 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 125.

292 Bakara, 2/229.

293 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 145.

294 *"İşte biz müminleri böyle kurtarırız."* Enbiyâ, 21/88.

295 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 210. Zeccâc'da aynı kıraatle ilgili olarak "Bu okuyuşun (Arapça açısından) bir vechi yoktur." der. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 36.

296 Câsiye, 45/14.

297 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 46.

298 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 29.

{فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنُهم} [299] âyetini ele alırken Hasan el-Basrî'nin bu âyeti {فأصبحوا لا تُرَى إلا مساكنُهم} şeklinde okuduğunu aktardıktan sonra bu okuyuşun Arapça açısından çirkin olduğunu söylemiş ve Arapların çoğu zaman إلا'dan sonra geçen müennes ismin/failin fiilini müzekker kıldıklarını neredeyse hiç müennes söylemediklerini aktarmıştır.[300] {متكئين على رفرفٍ خضرٍ وعبقري حسان} [301] âyetinin {متكئين على رفارف خضرٍ وعباقرى حسان} şeklinde bir okuyuşundan bahsetmiş, رفارف okuyuşunun doğru olabileceğini, ancak العباقرى okuyuşunun doğru olamayacağını söylemiş ve sebep olarak cemi elifinden sonraki harf sayısının (sahih harflerde) üçü, (illetli harflerde) dördü geçemeyeceğini ileri sürmüştür.[302]

Ferrâ'nın kıraatleri ele alış tarzlarından bir diğer dikkat çekici olanı da kimi âyetleri ele alırken; "Şöyle okunsaydı daha iyi olurdu." gibi ifadelere yer vermesidir. Kıraat olarak rivayet edilmeyen okuyuşlar teklif ettiği şeklinde yorumlanabilecek bu ifadeleri anlamak oldukça güçtür. Söz gelimi {ولما جآءهم كتابٌ من عند الله مصدقٌ} [303] âyetindeki مصدقٌ kelimesini dilersen كتاب kelimesinin sıfatı olduğunu düşünerek merfu okursun dedikten sonra "مصدق kelimesini كتاب kelimesinden hal kılmak suretiyle mansûb kılmak da doğru olur." demiş ve bu görüşünü Abdullah b. Mesud'a nisbet ettiği {ثم جاءكم رسولٌ مصدقاً} kıraati ile teyit etmiştir.[304] {وهذا كتابٌ مصدقٌ لساناً عربياً} [305] âyetinde geçen لساناً kelimesinin neden mansûb olduğunu izah ettikten sonra "لساناً kelimesinin merfu olması da doğru olurdu." demiştir.[306] Oysa bilinen kıraatler arasında böyle bir okuyuşa yer verilmemiştir. {والذين يجتنبون كبائرَ الإثم والفواحشَ} [307] âyetinde geçen الفواحش kelimesinin mecrûr okunuşunun güzel olduğunu ancak böyle bir okuyuşu duymadığını söylemiştir.[308]

299 *"Nitekim (o kasırga gelince) onların evlerinden başka bir şey görülmez oldu." Ahkâf, 46/25.*

300 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 55.

301 *"Yeşil yastıklara ve hârikulâde güzel döşemelere yaslanırlar." Rahman, 55/76.*

302 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 120. Ferrâ'nın benzer yaklaşımları için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 438; II, 75-76; III, 74, 225.

303 Bakara, 2/89.

304 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 55.

305 Ahkâf, 46/12.

306 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 56.

307 Mümin, 40/37.

308 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 24.

Bütün bu söylenenler, nahiv-kıraat ilişkisinde Ferrâ'nın çoğu zaman nahvi, dil kurallarını önceleyiğini, kıraatleri dil kuralları çerçevesinden tenkide ve elemeye tabi tuttuğunu göstermektedir. Ancak bunların yanında çoğu dilcide olduğu gibi birinci tavırla taban tabana zıt ikinci bir tavır daha dikkat çekmektedir. Zira Ferrâ, kimi zaman kıraat imamlarının tercihlerine, mushaf hattına, rivayete öncelik tanımıştır. Sözgelimi {يدعوا لَمَن ضرُّه أقربُ من نفعه} [309] âyetini ele alırken âyette geçen لَمن kelimesinin başındaki ل harfi ile ilgili ihtimallerden bahsetmiş, ilk ihtimal üzerinde durduktan sonra ikinci ihtimale geçerek şöyle demiştir: *"Bir ihtimal daha vardır. Ancak âyet, bu ihtimale göre okunmamıştır. O da* {يدعوا لِمن ضره أقرب من نفعه} *şeklinde* ل *harfinin kesreli halidir. Bu ihtimale göre buradaki* ل {الحمد لله الذي هدانا لهذا} [310] إلى *manasındadır. Eğer rivâyetlere ve kıraat âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri görüşe muhalefet etmek çirkin olmasaydı bu ihtimal de kıraat açısından güzel bir vecih olurdu."*[311] Bu son cümle, Ferrâ'nın şu ana kadar ifade edilen genel tavrının oldukça dışındadır. Yine {قالوا ربنا غلبت علينا شِقْوَتُنا} [312] âyetinde geçen {شقوتنا} kelimesini İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım شِقْوَتُنا şeklinde okurlarken Hamza ve Kisâî شَقَاوَتُنا şeklinde okumuşlardır.[313] Ferrâ, söz konusu âyeti ele alırken Abdullah b. Mesud'un شَقَاوَتُنا şeklinde okuduğunu aktardıktan sonra dil kuralları ile ilgili tahlillere girişmeksizin "Eğer Abdullah olmasaydı شِقْوَتُنا şeklinde okurdum." demiştir.[314] {ومن الليل فسبحه وأدبار السجود} [315] âyetinde geçen أدبار kelimesini Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım ve Kisâî أدبار şeklinde, İbn Kesîr, Nâfî ve Hamza ise إدبار şeklinde okumuşlardır.[316] Ferrâ, genel tavrının aksine söz konusu kelime ile ilgili olarak her iki şeklin de caiz olduğunu, ancak kıraat dışındaki yerlerde kesreli telaffuzunun güzel olmayacağını söylemiştir.[317]

309 *"O, zararı faydasından daha (akla) yakın olan bir varlığa yalvarır."* Hac, 22/13.

310 *"Hidayetiyle bizi (bu nimete) kavuşturan Allah'a hamdolsun!"* A'râf, 7/43.

311 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 217, 218. (لولا كراهية خلاف الآثار والاجتماع لكان وجها جيداً من القراءة)

312 Müminûn, 23/106.

313 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 448. İbn Mücâhid, Âsım'a bu ayet sorulduğunda Âsım'ın "dilersen شِقْوَتُنا dilersen شَقَاوَتُنا oku" dediğini aktarır.

314 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 242.

315 *"Gecenin bir bölümünde ve secdelerin ardından da O'nu tesbih et." Kâf, 50/40.*

316 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 607.

317 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 196.

Ferrâ'da dikkat çeken bir diğer tavır da mushafa gösterdiği bağlılıktır. Ferrâ, Arapların kelamından ve kıraat âlimlerinin kıraatlerinden bir vecih bulduğu takdirde mushafa tabi olmanın kendisine göre mushafa muhalefet etmekten daha güzel olduğunu, oysa Ebû Amr'ın {إن هذين لساحران} diye okumaya cesaret ettiğini, kendisinin buna cüret edemeyeceğini, yine Ebû Amr'ın {لولا أخرتَني إلى أجلٍ قريب فأصَّدَّقَ وأكونَ من الصالحين}[318] şeklinde okuyarak Kitab'a bir واو ilave ettiğini, bunu doğru bulmadığını söylemiştir.[319] Kimi zaman türlü kıraat ihtimallerinden bahsetmiş ve bu ihtimallerin bazen mushaf hattından dolayı mümkün olmadığını söylemiştir.[320] Ferrâ'nın şu ifadeleri Arapların o devirde kullandıkları dilin kıraatler üzerindeki tesirinin mümkün olup olmadığına ışık tutar niteliktedir. *"Eğer kıraatler konusunda Arapların dillerine hafif geldiği için tahfif ve idgama başvurmalarına kıyas edecek olsaydım* {قل أيُّ شيءٍ أكبرُ شهادة}[321] *âyetini* {قل أيشٍ أكبرُ شهادة} *şeklinde okurdum. Zira Arapların kullanımı böyledir. Fakat kıraat bu şekilde değildir."*[322]

Netice olarak kısaca belirtmek gerekirse Ferrâ'da kıraatlere yönelik birden çok yaklaşım göze çarpmaktadır. Kimi kıraatler hakkında "ben bunu beğenmiyorum." gibi ifadelere başvururken kimi kıraatler hakkında alternatif okuyuşlar ileri sürmüştür. İlkesel olarak kıraatleri öncelemeyi kabul etse de bazı durumlarda bu ilkesine bağlı kalamamıştır. Kimi zaman kıraatlerdeki rivayet ve senet olgusuna dikkat çekmiş, mushafa vurgu yapmış, kimi zaman da kıraatlerin bireysel tercihlerden bağımsız ele alınamayacak bir olgu olduğu izlenimi veren ifadeler kullanmıştır.

### 3.4.5. Ahfeş (Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade)

Dilcilerin kıraatlere yaklaşımında göze çarpan genel tavır nahve dair konularda genel olarak Basra dil ekolünün görüşlerini benimseyen Ahfeş'te de

318 *"Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!"* Münâfikûn, 63/10.

319 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 293, 294. Söz konusu ayetin diğer kıraat âlimleri tarafından okunuşu (لولا أخرتَني إلى أجلٍ قريب فأصَّدَّقَ وأكنْ من الصالحين) şeklindedir. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 607.

320 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 362.

321 *"De ki: Hangi şey şahadetçe en büyüktür?"* En'âm, 6/19.

322 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 353.

görülmektedir. Ahfeş, kıraat farklılıklarını ele alırken kendi dil birikimini dikkate alarak farklı kıraatleri yorumlamış, mensup olduğu dil ekolünün görüşlerinin sınırlarını zorlayarak farklı kıraatleri dil zemininde izah etmeye çalışmıştır. Kıraatleri değerlendirirken kimi zaman haziflere kimi zaman takdirlere işaret etmiş, kimi zaman da Arap lehçeleri ile ilgili özel durumlara atıfta bulunmuştur. Ancak kendi dil ekolünün ve dil birikiminin dışına çıkan bir okuyuşla karşı karşıya kaldığında kolaylıkla "lahn" ifadesine başvurup bazı okuyuşları beğenmediğini, güzel bulmadığını hatta daha da ileri giderek bazılarının çirkin bir okuyuş olduğunu söylemiştir. Bazen de "Araplardan böyle bir kullanım duymadım." diyerek bir kıraati şahsi zemine indirgemiştir. Ancak yine aynı Ahfeş kimi yerlerde "Böyle okunsaydı daha iyi olurdu. Ancak böyle bir okuyuş duymadım." ya da "Böyle okunsaydı daha iyi olurdu. Fakat yaygın kıraat böyle olduğundan, çoğunluk böyle okuduğundan biz de bu okuyuşu tercih ederiz." diyerek kıraatin rivayet ve yaygınlık esaslarından bağımsız ele alınamayacağını da ifade etmiştir.

Sözgelimi {قال أعلمُ أن الله على كل شيء قديرٌ}[323] âyetinde geçen "أعلمُ" kelimesini kimilerinin emir manasında "إعلمْ" şeklinde okuduğunu ve bunun mana bakımından iyi olduğunu, fakat kıraat olarak çok fazla okunmadığını ifade edip daha yaygın olduğu gerekçesiyle ilk okuyuşu tercih etmiştir.[324] {وكأين من نبيٍ قاتل معه ربيون كثيرٌ}[325] âyetinde geçen "قاتل" kelimesi İbn Kesir, Nâfi ve Ebû Amr tarafından "قُتِل" şeklinde okunmuş Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî tarafından ise "قاتل" şeklinde okunmuştur.[326] Ahfeş, "قُتِل" kıraatinin diğer kıraatten daha güzel olduğunu ifade etse de "قاتل" kıraatinden söz etmiş ve bu kıraatin diğerinden daha yaygın olduğunu söyleyerek "Biz de böyle okuruz." demiştir.[327] İfadelere bakıldığında her ne kadar gerekçesini izah etmese de bir vechi güzel bulmasına rağmen yaygın kıraat karşısında kendi tercihini bir kenara koyup yaygın kıraate yöneldiğini görmekteyiz.

323 *"Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir, dedi." Bakara, 2/259.*

324 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 198.

325 *"Nice peygamberler vardı ki, beraberinde birçok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar."* Âli İmrân, 3/146.

326 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 217.

327 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 235.

{يكاد البرق يخطَفُ أبصارهم}[328] âyetinde geçen {يخطَفُ} fiilini bazılarının {يخطِفُ} şeklinde okuduğunu belirttikten sonra bunun neredeyse hiç bilinmeyecek kadar az ve çirkin bir kullanım olduğunu, iyi ve güzel olanın önceki kullanım olduğunu söylemiştir.[329] Eleştirilen bu okuyuş yedi, on ve on dört kıraat tasnifleri içinde yer almasa da Yahya b. Vessâb, Ali b. Hüseyin, Mücâhid, Hasan el-Basrî gibi kimselere nispet edilmiştir.[330] Yine Bakara suresinin 54. âyetinde geçen {إلى بارئكم} ifadesini Ebû Amr, Hamza ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî {إلى بارئْكم} şeklinde, diğer kıraat imamları ise {إلى بارِئكم} şeklinde okumaktadırlar. Bu farklılığı ele alan Ahfeş, Ebû Amr ve diğerlerine nispet edilen okuyuşun galat olduğunu belirtmiştir.[331]

{وما أنتم بمصرخيّ}[332] âyetinin Hamza'ya nispet edilen {وما أنتم بمصرخيِّ} kıraati hakkında "A'meş'in böyle okuduğunu duyduk. Bu bir lahindir. Biz ne Araplardan ne de nahivcilerden böylesini duyduk."[333] diyerek yedi kıraatten sayılan bir okuyuş hakkında lahn ifadesini kullanmıştır. {فلا تحسبن اللهَ مخلفَ وعدِه رسلَه}[334] âyetinin {فلا تحسبن الله مخلفَ وعدَه رسلِه} şeklinde okunduğuna daha önce yer verilmişti.[335] Birinci okunuşta {مخلفَ} kelimesi muzaf, {وعدِه} kelimesi muzafun ileyh ve {رسلَه} kelimesi de ism-i fail olan {مخلفَ} kelimesinin mefulüdür. İkinci okunuşta ise {مخلفَ} kelimesi muzaf, {وعدَه} kelimesi ism-i fail olan {مخلفَ} kelimesinin mefulü, {رسلِه} kelimesi de muzafun ileyhtir. Ancak Ahfeş, muzaf ile muzafun ileyhin aralarının ayrılmasından dolayı ikinci okuyuşunun güzel olmadığını özellikle vurgulamıştır.[336] Ahfeş'in kıraat eleştirisine dair örnekleri çoğaltmak mümkündür.[337] İfade edilen örneklere baktığımızda

328 *"(O esnada) şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar."* Bakara, 2/20.

329 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 55.

330 Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, I, 194.

331 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 99.

332 *"… Ne de siz beni kurtarabilirsiniz!" İbrahim, 14/22*.

333 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 407.

334 *"O halde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma!"* İbrahim, 14/47.

335 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, IV, 232. Zeccâc bu okuyuş için çirkin ve şaz ifadelerini kullanır ve muzaf ile muzafun ileyhin aralarının ayrılmasının caiz olmayacağını söyler. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 168.

336 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 410.

337 Ahfeş'in kıraatlere yönelik bazı eleştirileri için bkz. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 170, 242, 268, 320, 375.

Ahfeş'in kıraatleri değerlendirirken bir yandan dile dair tespit edilen kurallara öncelik verdiğini, öte yandan rivayet ve mushaf olgularını tamamıyla görmezden gelmediğini söyleyebiliriz.

### 3.4.6. Müberred

Nahivcilerden kimi kıraatin tabi olunması gereken bir yol (sünnet) olduğunu ve hangi yoldan gelirse gelsin sahih olan kıraatlerin dildeki sahih kullanım için bir kıstas olduğunu söylerken; kimi de kıraatlere karşı düzeltici, tashih edici bir tavır takınmışlar, kıraat âlimleri nezdinde yedi veya on kıraat arasında kabul edilen kıraatlerden bile olsa kendi koydukları kurallarla örtüşmeyen kıraatlere ağır eleştiriler yöneltmişlerdir. Kendini kıraatlerin tashih edicisi konumunda gören dilcilerden biri de Müberred'dir. Müberred, {وما أنتم بمصرخيَّ} [338] âyetinin Hamza'ya nispet edilen {وما أنتم بمصرخيّ} kıraatini, {واتقوا الله الذي تسائلون به والأرحامَ} [339] âyetinin yine Hamza'ya nispet edilen {والتقوا الله الذي تسائلون به والأرحامِ} kıraatini reddetmiş, {ثلاث مائةٍ سنين} [340] ayetinin Hamza ve Kisâî'ye nispet edilen {ثلاث مائةِ سنين} kıraatini hatalı bularak caiz olmadığını, kıraatteki izafet türünün sadece şiirdeki zaruri hallerde caiz olabileceğini söylemiştir.[341]

Kur'ân'da iki defa geçen {معايش} kelimesinin {معائش} kıraatinden dolayı Nâfî'i Arapça bilmemekle itham eden Mazinî ile aynı çizgide duran Müberred, Nâfî ile ilgili olarak şöyle demiştir: "{معائش} şeklinde hemzeli okuyan kimse hata etmiştir. Bu kıraat, Nâfî b. Ebî Nuaym'e nispet edilmektedir. Onun ise Arapçaya dair bilgisi yoktur. Onun Kur'ân'da buna benzer okuyuşları vardır ki oralarda hata etmiştir."[342] Medine halkının {هؤلاء بناتي هن أطهرَ لكم} [343] kıraatini "çok fahiş bir lahn" olarak niteleyen Müberred, "Bu kıraat İbn Mervân'ın kıraatidir ki zaten onun Arapçaya dair hiçbir bilgisi yoktur." demiştir.[344] Müberred, hocası Mâzinî

338 *"… Ne de siz beni kurtarabilirsiniz!" İbrahim, 14/22.*

339 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

340 Kehf, 18/25.

341 Müberred, *el-Muktedab*, II, 169.

342 Müberred, *el-Muktedab*, I, 261.

343 Hûd, 11/78. *"İşte şunlar kızlarımdır (onlarla evlenin); sizin için onlar daha temizdir."*

344 Müberred, *el-Muktedab*, IV, 105.

gibi nahiv kaideleri ile uyuşmadığı sürece bazı şaz kıraatleri kabul etmemiş, selefleri gibi Araplardan gelen rivâyetlere karşı katı bir tutum sergilemiştir.[345]

### 3.4.7. Zeccâc

Kıraatlere yaklaşımı ile oldukça dikkat çeken nahivcilerden biri de Zeccâc'dır.[346] Nahivcilerin kıraatlerle ilgili yaptıkları değrlendirmeler esnasında düştükleri ikilem Zeccâc'da oldukça belirgindir. Zira Zeccâc bir yandan kıraatlerde nakle, rivayete, mushafa olabildiğince önem atfedip bütün değerlendirmeleri bu üç etkenin süzgecinden geçirerek dikkatli ve titiz olmaya özen gösterirken öte yandan bazı kıraatlerle ilgili tenkit edici bir tavra bürünerek kıraatleri dil kurallarıyla ölçmeye kalkışmıştır. Zeccâc'ın ikinci tavrında, hocası Müberred'in etkisini görmezden gelmemek gerekir. Zeccâc da diğer nahivciler gibi kıraatlerin sünnet ve rivayet esaslı olduğuna, bununla birlikte nahivcilerin mushafa mutabık olduğu sürece en güzel vechi tercih ettiklerini söyleyerek mushafa çokça vurgu yapmıştır.[347] Onun bu tutumu dikkate alındığında ondan kıraatlere aykırı değerlendirmelerde bulunması beklenmezken Zeccâc, kendisinden beklenenin aksine ilk tutumunun dışına çıkmıştır.

Zeccâc'ın bu iki farklı tutumunu belli örnekler üzerinden değerlendirecek olursak şöyle söylenebilir: Zeccâc, kıraatlerin sünnet ve rivayet esasına dayandığını, mushaf merkezli olduğunu ve bunlara muhalif okuyuşların mümkün olmadığını çokça ifade etmiştir. Ona göre hakkında rivayet olmayan kıraatin okunması caiz değildir. Kıraat âlimlerinin okuduğuna dair rivayet bulunmayan okuyuşlara yönelmek bidattir. Bu okuyuşların Arapça açısından caiz olması, durumu değiştirmez. Kıraatler, Arapça açısından caiz olan vecihlerin tamamına açık değildir. Çünkü kıraatlerde esas olan, nakil ve rivayete (sünnet) tabi olmaktır.[348] Zeccâc, bir âyet ile ilgili farklı okuyuşları ele alırken nahiv kuralları açısından mümkün

345 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 131.

346 Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımı ile ilgili olarak bkz: Yonis İnanç ve Harun Abacı, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sy. 30, Sakarya, 2014, 113-133.

347 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, V, 264.

348 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, IV, 191.

olan vecihleri zikretmiş, ancak kıraatlerin, Arapça açısından mümkün olan bütün vecihlere imkân tanımadığını ifade etmek üzere şöyle demiştir: *"Her ne kadar caiz olsalar da bu iki vecihle okunamaz. Çünkü kıraat, caiz olan her bir vecih üzerine inşa edilemez. Kıraatte yegâne yol, önden gidenlere tabi olmaktır… Onun için bu vecihlerden, rivayet edilen ve kıraat âlimlerince okunan vecihlerin dışındaki okuyuşlar caiz değildir."*[349]

Zeccâc'a göre kıraatler, muhalefet kabul etmez ve mushaflardaki suretlerin dışındaki okumalar caiz değildir.[350] Sözgelimi Fâtiha sûresinde geçen الحمدُ kelimesini ele alırken sözü edilen kelimenin merfuluğunu izah ettikten sonra mansubluğunun da mümkün olabileceğini, ancak bunun konuşma esnasında mümkün olsa da Kur'ân söz konusu olduğunda Kur'ân'ın nakil ve rivayet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, meşhur kıraat âlimleri tarafından okunduğu sabit olan sahih rivâyetlerin dışına çıkılamayacağını söylemiştir.[351] {لكنا هو الله ربي}[352] âyetinde geçen لكنا kelimesi ile ilgili kıraat farklılıklarına yer verdikten sonra en güzel olanının Übey b. Ka'b mushafındaki okuyuş olduğunu, ancak mushafa (İmam mushafı kastediyor olmalı[353]) muhalif olduğundan dolayı bu okuyuşu zikretmediğini söylemiş, ardından kıraatler konusundaki genel tavrını yansıtan şu ifadelere yer vermiştir: *"En güzel olanı, kıraat imamlarına tabi olmak ve rivayete sımsıkı tutunmaktır. Çünkü kıraat, takip edilmesi gereken sünnettir. Bir harf ile ilgili rivâyetler çoğaldıkça kıraatler de çoğalır ki bunlara tabi olmak gerekir. Ancak Arapça açısından caiz olup da bir karî tarafından okunmayan kıraati asla okuma. Çünkü o kıraati okumak bidattir. Hakkında rivayet az olan ve Arap dilcileri nezdinde mutebber olmayan bütün okuyuşlar şazdır ve okunmamalıdır."*[354]

---

349 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 188, 189.

350 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 290; IV, 103; III, 364.

351 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, I, 45.

352 *"Fakat O Allah benim Rabbimdir."* Kehf, 18/38.

353 Kastallânî, kıraatlerin sahihliği için ileri sürülen şartlarda zikredilen mushafa uygunluk şartından kastedilenin "imam mushaf" yani Hz. Osman'ın istinsahtan sonra kendisi için ayırdığı mushaf olduğunu söylemiştir. Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, s. 68.

354 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 287, 288. Zeccâc'ın benzer tavırlarını, mushaf ve icmâ vurgusunu görmek için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, I, 236, 373, 374, 385; II, 179, 306, 467; III, 151; IV, 216; V, 53, 171, 321.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Zeccâc, kıraatleri değerlendirirken kıraatlerin takip edilmesi gereken bir yol olduğuna sıkça vurgu yapmıştır. Sözgelimi {وآتوا النساء صدقاتِهن نحلة}[355] âyetinde geçen "صَدُقات" kelimesinin muhtelif cemi formlarından bahsettikten sonra bu formların caiz olduğunu, ancak âyette geçen formun dışında okunamayacağını belirtmiş ve gerekçesini de "Çünkü kıraat, takip edilmesi gereken bir yoldur ve kıraatler nahivcilerin cevaz verdiği her şekle sokulamaz." diyerek açıklamıştır.[356] {لا يضرُّكم من ضل إذا اهتديتم}[357] âyetini ele alırken âyetin {لا يضرِّكم من ضل} ve {لا يضرَّكم من ضل} şeklinde okunmasının mümkün olduğunu söyledikten sonra "Ancak kıraat, muhalefet kabul etmez."[358] diyerek nakil ve rivayet temelli yaklaşımını bir kez daha öne çıkarmıştır. Yine {لكنْ اللهُ يشهد بما أنزل إليك}[359] âyetinde geçen اللهُ lafzının mansûb okunmasının da caiz olduğunu ifade eden Zeccâc'a göre böyle bir okuyuş caiz olmakla birlikte sahabeden ve büyük şehirlerin kıraat imamlarından rivayetle sabit olmadıkça Arapça yönünden caiz olan her şey, kıraat olarak okunamaz.[360] Hûd sûresinin 105. âyeti İbn Kesir, Nâfî, Ebû Amr ve Kisâî tarafından {يومَ يأتي لا تكلمُ نفسٌ} şeklinde; Âsım, İbn Âmir ve Hamza tarafından da {يومَ يأتِ لا تكلمُ نفسٌ} şeklinde okunmuştur.[361] Zeccâc, bu âyeti ele alırken nahivcilerin ilk kıraati tercih ettiklerini, ancak mushafın ve kıraat imamlarının ikinci kıraat üzere birleştiklerini söylemiş, ardından ikinci kıraati kastederek şu ifadelere yer vermiştir: *"Nahve göre iyi olan, ي'ların hazfedilmemesidir. Ancak bana göre de kıraat imamlarının icmâsı ile birlikte mushafa tabi olmak gerekir. Çünkü kıraat, (takip edilmesi gereken) bir yoldur ki zaten benzer kullanımlar Arapların sözlerinde yer almaktadır."*[362]

Zeccâc'ın kıraatlerdeki rivayet vurgusu ile ilgili örnekler oldukça fazladır. Ancak ifade edilen örneklerin meseleyi izah etme bakımından yeterli olacağını söyleyebiliriz.[363] Buna ilave olarak Zeccâc'ın kıraatleri değerlendirme esnasında

355 *"Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin."* Nisâ, 4/4.

356 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 12.

357 *"Siz doğru yolda olunca sapan kimse size zarar veremez."* Mâide, 5/105.

358 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 214.

359 Nisâ, 4/166.

360 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 134.

361 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 339.

362 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 77.

363 Zeccâc'ın kıraatler konusundaki sünnet vurgusunun örnekleri için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve*

fazlaca vurguladığı bir diğer ilke olan ve kıraatlerin takip edilmesi gereken bir sünnet olduğu ilkesiyle aynı çerçevede değerlendirilebilecek rivayet olgusuna yaptığı vurguyu ele alabiliriz. Zeccâc, {ولْيحكمْ أهلُ الإنجيل بما أنزل الله فيه} [364] âyetinde zikredilen الإنجيل kelimesini Hasan el-Basrî'nin الأَنجيل şeklinde okuduğu rivayetini aktarmış, ancak bunun zayıf bir görüş olduğunu söyledikten sonra Arapçaya sonradan giren kelimelerle ilgili bazı durumlara temas etmiştir. Bu tür kelimelerden kimilerinin Arapçanın yapısına uyum sağladığını ancak kimilerinin de uyum sağlayamayıp aslını muhafaza ettiklerini söylemiştir. Sözü edilen kelimenin de normal şartlarda Hasan el-Basrî'den rivayet edildiği şekilde söylenmesinde sakınca olmadığını, ancak bu kelimenin Kur'ân kıraatinde böylece okunmasının sakıncalı olduğunu söyledikten sonra "Çünkü bu kıraatin Hasan el-Basrî'den gelen isnadının güvenilir bir yoldan mı yoksa güvenilmez bir yoldan mı geldiğini bilmiyorum." diyerek kıraatteki rivayet olgusuna dikkat çekmiştir.[365]

Aynı surenin {يا أيها الذين آمنوا من يرتَدَّ منكم عن دينه} [366] âyetinde من يرتَدَّ ifadesinin Arapça kuralları çerçevesinde üç farklı şekilde okunabileceğini söylemiştir. Buna göre sözü edilen ifade için من يرتَدِدْ\من يرتدَّ\من يرتدِّ olmak üzere üç ihtimal mümkündür. Ancak Zeccâc, من يرتدِّ kullanımının kıraat olarak okunmasının caiz olamayacağını, çünkü böyle bir okuyuşun rivayet edilmediğini belirtmiştir.[367] Yine {أفمنْ أسَّسَ بُنيانَه} [368] âyeti ile ilgili birçok kıraate yer verdikten sonra en iyi iki kıraatin {أفمنْ أسَّسَ بُنيانَه} kıraati ile {أفمنْ أُسِّسَ بُنيانُه} kıraati olduğunu söylemiş ve "Bu ikisinin dışında zikredilenler Arapça açısından caiz olmakla birlikte kıraat olarak okunması caiz değildir. Ancak bir rivayetle sabit olması halinde

*i'râbuhu*, I, 243, 268, 290; II, 93, 147, 172, 182, 411, 422, 454; III, 6, 52; IV, 12, 27, 258, 298, 354.

364 *"İncil'e inananlar, Allah'ın onda indirdiği (hükümler) ile hükmetsinler."* Mâide, 5/47.

365 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 180.

366 Mâide, 5/54.

367 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 182. Aynı duruma Mâide suresinin 57. Ayetinde geçen "هزواً" kelimesi ile ilgili izahında da görülür. Bu kelime için dört vecihten bahseder. Üç vecihle okunabileceğini, ancak dördüncü vecihle okunmadığı, bu vechin okunduğuna dair rivayet olmadığı için bu vecihle okumanın caiz olmayacağını söyler. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 185. Zeccâc'ın Arapça açısından mümkün olsa da kıraatin rivayet, mushaf ve sünnet esaslı olmasından dolayı mümkün görmediği okuyuşlara dair değerlendirmeleri için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 328, 453; III, 226, 227, 400; IV, 46, 129, 262, 404; V, 91, 97, 235, 298, 327.

368 Tevbe, 9/109.

durum değişir." demiştir.[369] Böylece Zeccâc, yukarıda izah edilen ve nahiv kurallarının mümkün gördüğü her kullanımın kıraatlere imkân alanı açmayacağı şeklindeki düşüncesini pekiştirmiştir.

Kıraatlerden söz ederken daima rivayete ve mushafa vurgu yapan Zeccâc'da buraya kadar ifade edilen çizginin dışında başka bir çizgi daha dikkat çekmektedir. Zira ifade edildiği üzere Zeccâc, kıraatlerin Hz. Peygamber'den (a.s.) nakledilen rivayet esaslı bir olgu olduğunu ve mushafın yazı şeklinin görmezden gelinemeyeceğini çokça ifade etmiş, Arap dilinin kuralları açısından mümkün olan her kullanımın rivayet bulunmadıkça kıraatler için de mümkün olamayacağını belirtmiştir. Fakat kimi zaman, ifade edilen teslimiyetçi tavrının dışına çıkarak dil kurallarına aykırı bulduğu kimi kıraatleri ve kıraatlerin nispet edildiği imamları eleştirmiştir. Sözgelimi {واتقوا الله الذي تسآءلون به والأرحامَ}[370] âyetindeki والأرحام kelimesinin mecrûr şekilde okunuşu söz konusu olduğunda, rivayet, sünnet, mushaf olgularına itibar etmeyerek "Güzel olan kıraat, mansûb olmasıdır. Mecrûr olması ise Arapça açısından bir hatadır ve şiirdeki zaruri haller dışında doğru değildir." diyerek kıraatler arasında tercih yapmış, hatta tercihten daha da ileri giderek bir kıraati Arapça açısından eleştirmiştir. Arapça açısından kıraati ele alırken nahivcilerin ism-i zâhirin mecrûr zamir üzerine harf-i ceri tekrar etmeksizin atfedilmesinin çirkin olduğu yönündeki icmâsına vurgu yapmıştır. Buna göre nahivciler "مررتُ به وزيدٍ\مررت بك وزيدٍ" şeklindeki kullanımları çirkin görmüşlerdir. Doğru olan, harf-i cerin atıf harfinden sonra da tekrar edilmesi ve "مررتُ به وبزيدٍ\مررت بك وبزيدٍ" denmesidir.[371]

Yine Kur'ân'da iki yerde geçen {معايش} kelimesinin Nâfi'ye isnat edilen {معائش} kıraati ile ilgili olarak kıraat imamlarının çoğunluğunun hemzesiz okuyuştan yana olduklarını ve Basralı nahivcilerin tamamının hemzeli okuyuşu hatalı gördüklerini söyleyerek onların ileri sürdüğü gerekçeleri zikretmiş, ardından Nâfî kıraatinde sözü edilen kelimenin hemzeli okunuşunun Arapça bakımından vechini bilmediğini, hemzeli okuyuşu sevmediğini, çünkü insanların çoğunun

369 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 469.

370 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

371 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 6.

hemzesiz okuduğunu, Allah'ın kitabında çoğunluğun kullanımına meyledilmesi gerektiğini söylemiş ve bir kıraati sevmediğini ifade etmesinin ardından dahi kıraatin nakil ve rivayet temelli olduğunu, nakle tabi olup çoğunluğa uymak gerektiğini yinelemiştir.[372] {أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يَهِدِّي إلا أن يُهدى}[373] âyetinde geçen لا يهِدِّي ifadesinin okunuşları ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken bu ifadenin birkaç şekilde okunduğunu söyledikten sonra bu okuyuşların tahlilini yapmış, kimini çok güzel diye nitelemiş ve Âsım'dan gelen iki rivayet üzerinde durmuştur. Biri "يَهِدِّي" diğeri "يِهِدِّي" kıraatidir. Zeccâc, bunlardan ilkini, güzel olarak nitelemiş, peşpeşe kesra bulunmasından dolayı ikinci okuyuşun çirkin/kötü (الرديئة) olduğunu söylemiştir.[374] Yukarıda da çok defa ifade edildiği üzere rivayete son derece bağlılık gösteren Zeccâc'ın aynı kıraat imamından rivayet edilen bir okuyuşu beğenirken diğer okuyuşu beğenmemesi oldukça dikkat çekicidir.

{إني رأيتُ أحَدَ عَشَرَ كوكباً}[375] âyetinde geçen sayı tamlamasını başta yedi kıraat imamından Nâfî olmak üzere, Şeybe, Hafs, Talha b. Süleyman, Ebû Cafer ve Hasan el-Basrî'nin "أحَدَ عْشر" şeklinde okuduğu ifade edilmiştir.[376] Zeccâc, sözü edilen tamlama ile ilgili أحدَ عْشَرَ\ أحدَ عَشْرَ\ أحدَ عَشَرَ olmak üzere üç kıraatten bahsetmiş, ilki ve ikincisi ile ilgili bir itiraza yer vermez iken üçüncü okuyuşun {الحمدِ لله} kıraati gibi çirkin ve terk edilmesi gereken bir kıraat olduğunu ve bu yüzden böyle bir kıraate iltifat edilmeyeceğini belirtmiştir.[377] {وفجرنا الأرض عُيُوناً}[378] âyetinde geçen عيون kelimesinin İbn Kesir, Hamza, Kisâî, Ebû Amr b. Zekvân (ö. 242/857) ve Ebûbekir tarafından عِيُون şeklinde okunduğu, diğer kıraat âlimleri tarafından ise عُيُون şeklinde okunduğu ifade edilmiştir.[379] Söz konusu

372 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, II, 320, 321; IV, 103.

373 *"Öyle ise hakka ileten mi uyulmaya daha lâyıktır; yoksa hidayet verilmedikçe kendi kendine doğru yolu bulamayan mı?"* Yunus, 10/35.

374 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 19.

375 *"Ben rüyamda on bir yıldızı gördüm."* Yusuf, 12/4.

376 Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, III, 148.

377 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 90.

378 *"Yerden pınarlar fışkırttık."* Kamer, 54/12.

379 Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erbeate aşer* (thk. Şahban Muhammed İsmail), Beyrut: Âlemu'l-kütüb, Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 1987, II, 506; Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, VII, 34.

farklılığa temas eden Zeccâc, çoğunluğun ikinci okuyuşu tercih ettiğini belirttikten sonra birinci okuyuşun Arapça açısından çirkin olduğunu zikretmiştir.[380] Zeccâc'ın kıraatlere yönelik eleştirel tavrı ile ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak zikredilen örneklerin yeterli olacağı kanaatindeyiz.[381]

Netice itibariyle Zeccâc'ın da tıpkı diğer nahivciler gibi kıraatlere yaklaşımında tek bir tavra sahip olmadığı söylenebilir. Sözünü ettiği kıraatin kendi nahiv görüşleri ve dil kurallarına dair sahip olduğu birikim ile örtüştüğü durumlarda kıraatleri sünnet ve rivayet çerçevesi içinde değerlendirip kıraatlerden yana bir tavır sergilerken, kimi durumlarda da dil kurallarını, Arapçadaki yaygın kullanımları gerekçe göstererek kıraatleri tenkit edip beğenmediğini ifade etmiş, dil kurallarından yana bir tavır içine girmiştir. Dolayısıyla çoğu nahivcinin düştüğü çelişkili duruma Zeccâc'ın da düştüğünü söylemek mümkündür.

### 3.4.7. Nehhâs

Nehhâs, İbn Mücâhid sonrası nahivciler arasında kıraatlere yönelik mutedil duruşuyla dikkat çekmektedir. Bunda İbn Mücâhid'in yedi kıraat tasnifinin ümmet tarafından hüsnü kabulle karşılanmasının etkisi olsa gerektir. İbn Mücâhid'den kısa bir süre önce vefat eden Zeccâc'da görülen kıraat veya kıraat imamlarına yönelik keskin eleştiriler Nehhâs'ta neredeyse yoktur. Nehhâs, kıraatleri ele alırken çoğu zaman farklı kıraatleri zikretmiş, sözünü ettiği kıraatlerin gerekçelerine yer vermekle yetinmiş, aykırı görüşlere ise çok fazla temas etmemiştir. Gerek nahivciler ve gerekse tefsirciler arasında çokça tartışılan ve yedi kıraat imamından Hamza'ya nispet edilen {تسائلون به والأرحامِ} [382] kıraatine yer verirken dahi tedbiri elden bırakmamıştır. Basralı ve Kûfeli dilcilerin görüşlerine yer vermekle yetinip şahsi kanaat belirtmekten kaçınmıştır.[383] Ancak sözü edilen kıraat farklılığındaki tartışmalara gerekçe teşkil eden nahiv meselesi ile ilgili

380 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, V, 87.

381 Zeccâc'ın kıraatlere yönelik eleştirel tavrı ile ilgili örnekler için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, I, 398; III, 68, 159, 240, 241; IV, 103, 284; V, 167, 327.

382 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

383 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 169.

görüşüne başka bir âyeti ele alırken kısaca değinmiş, yine de Hamza kıraatine dil uzatmamıştır.[384] Yine nahivciler arasında çokça tartışılan {إن هذان لساحران} [385] kıraatine yer verirken âyetle ilgili farklı kıraatlerden söz etmiş, kısaca gerekçelerini izah etmiş, kimi nahiv ve tefsir bilginleri tarafından ileri sürülen aykırı görüşlere hiç temas etmemiştir. Kıraatleri doğrudan eleştirmek yerine nahivcilerin vurguladıkları kaidelere ters düşen kıraatlerde nahivcilerin görüşlerine vurgu yapma yoluna giderek kıraatlere karşı daima temkinli hareket etmiştir.[386]

Nehhâs, kıraatleri kabul veya red etmeden, tevile, takdire veya ihticâca başvurmadan önce dört kriter üzerinde önemle durmuştur. Bunların ilki kıraatin Arap dil kurallarına muvafık olmasıdır. Nehhâs, Arap dilinin çok kullanılan ve çok bilinen kurallarına muvafik olan kıraatleri kabul etmiştir. Bunu yaparken de dil kurallarını değil, kıraatleri asıl kabul etmiştir. Nehhâs'ın itibar ettiği ikinci kriter, kıraatin umum nezdinde muteber olup olmaması, kıraatin rivayet ve senedinin sahihliğidir. Üçüncü kriter, kıraatin mushaf hattına muvafık olmasıdır. Nehhâs için kıraatlerin mushaf hattına muvafık olması son derece önemlidir. Mushaf hattına muvafık olmayan kıraatleri tevil etmeye çalışmış, tevil edemediği kıraatler, sahabe ve tâbiînden nakledilmişse mana ve tefsir merkezli kıraate hamletmiştir. Sözgelimi {وهو عليهم عمىً} [387] âyetinin {وهو عليهم عم} kıraatlerine mushaf hattına muvafık olmaması gerekçesiyle itiraz etmiş, senedinin sahih olduğunun ileri sürülmesi halinde her ne kadar senedinin sahih olması dikkate alınması gereken bir durum olsa da icmânın evla olduğunu söylemiştir.[388] Nehhâs'ın dikkate aldığı dördüncü kriter, siyâka muvafık olmasıdır. O, kıraatleri değerlendirirken diğer şartların yanında kıraatin bağlamına da dikkat çekmiş ve bağlamı kıraatler için tercih gerekçesi olarak kullanmıştır.[389]

---

384 {قال رب اغفرْ لي ولأخي} (A'râf, 7/151.) ayetini ele alırken ل harf-i cerinin tekrar edildiğine vurgu yaparak harf-i cer tekrar edilmeksizin açık ismin zamir üzerine atfedilemeyeceğini ve bunun sadece Hamza kıraatinde vaki olduğunu söylemiş, bu kullanımı da şaz olmakla nitelemiştir. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 324, 325.

385 Tâhâ, 20/63.

386 Bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 431.

387 *"… O, onlara karşı körlüktür."* Fussilet, 41/44.

388 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 918, 919.

389 Bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 673.

Diğer nahivcilerde görülen kıraat yaklaşımındaki çelişkili tavır, Nehhâs'ta pek baskın değildir. Oysa daha önce örnekleriyle genişçe izah edildiği üzere nahivcilerin çoğu bir yandan kıraatlerin rivayet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yaparlarken öte yandan mensubu oldukları dil ekolünün görüşlerine muhalif kıraatleri rahatlıkla eleştirebilmişlerdir. Nehhâs'ta görülen çelişki ise farklı bir noktada tezahür etmiş, başlangıçta kıraatler arası tercihi reddetmiş, ancak kimi zaman kendisi de tercihte bulunmaktan kurtulamamıştır. Kıraatler arasında tercih yaparken farklı iki kıraatin aynı manada olup olmamasına dikkat çekmiş, aynı manada olan iki kıraat arasında tercih yaparken farklı manalar taşıyan iki kıraatten birini diğerine tercih etme yoluna gitmemiştir.

Ferrâ'nın {فقال لهم رسول الله ناقةَ الله}[390] âyetinde geçen "ناقة" kelimesinin merfû okunmasının da caiz olduğuna dair görüşünü naklettikten sonra "yeni bir kıraat icat etmek caiz değildir." diyerek kıraatlerin kişisel tercih ve beğenilerin sonucu olmadığını ifade etmiştir. Dinin insanlar tarafından okunan kıraatleri yermeyi yasakladığını ve kıraatlerin itibara alınması için sadece Hz. Peygamber'den (a.s.) alınmış olması gerektiğini belirtmiş, bir âyet hakkında rivayet edilen kıraat farklılıklarını ele alırken her iki kıraatin de güzel olduğunu, birinin diğerine tercih edilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir.[391] Yine Ferrâ tarafından dile getirilen ve {ولا يخاف عقْباها}[392] âyetinin {فلا يخاف} kıraatinin daha iyi olduğuna dair görüşünü tenkit etmiş, büyük bir topluluk tarafından okunan ve Hz. Peygamber'den (a.s.) sahabe aracılığıyla nakledilen mushafa mutabık olan bir kıraat hakkında "bu daha iyi, bu daha güzel" demenin, altından kalkılamayacak büyüklükte bir söz olduğunu belirtmiş ve üzerinde tartışılan her iki kıraatin de bir cemaatin başka bir cemaatten nakletmesi yoluyla geldiğini söylemiştir. Ayrıca manaları farklı olan iki kıraatin iki âyet konumunda olduğunu da eklemiştir.[393]

Nehhâs'a göre iki âyet konumunda olan kıraatlerden birinin diğerinden daha iyi olduğunu söylemek, bir âyetin diğer âyetten daha iyi veya güzel oldu-

390 Şems, 91/13.

391 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 1324.

392 *"Öyle ya o sonundan korkacak değil ki." Şems, 91/15*.

393 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 1329. Nehhâs'a göre iki ayrı kıraatten her biri başlı başına birer ayet konumundadır. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 225, 716.

ğunu söylemektir. Farklı kıraatlerin farklı manalar taşıması halinde kıraatlerden birinin diğerinden daha iyi olduğunu söylemenin doğru olmadığını söyleyerek kıraatler arası tercihin ancak aynı manaya gelen farklı okuyuşlar arasında yapılabileceğini kabul etmiş olur.[394] {وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم} [395] âyetinde geçen ''فبما'' ifadesi Nâfî ve İbn Âmir tarafından ''بما'' şeklinde okunmuştur.[396] Nehhâs da sözünü ettiğimiz kıraat farklılığına yer vermiş ve cümlenin şart ve cevap kalıbında gelmesini, bu nedenle cevap cümlesinin başında ف'nin gelmesinin daha uygun olacağını düşünerek ilk kıraatin daha güzel olduğunu söylemiştir.[397]

{إن قتلَهم كان خِطْئاً كبيرا} [398] âyetinde geçen خطئاً kelimesini İbn Kesir خطاءً, İbn Âmir خَطَأً, Nâfî, Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Kisâî ise خطئاً şeklinde okurlar.[399] Nehhâs, İbn Kesir'in okuyuşu ile ilgili olarak lügatta ve Arap kelamında böyle bir kullanımın bilinmediğini söylemiştir.[400] İbn Mücâhid, {هنالك الولايةُ لله الحق} [401] âyetinde geçen ولاية kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr, Nâfî, İbn Âmir ve Âsım'ın وَلاية şeklinde okuduklarını, Kisâî ve Hamza'nın ise الوِلايةُ şeklinde okuduğunu aktarmıştır.[402] Nehhâs ise Kisâî ve Hamza'nın okuyuşlarını uzak görmüştür.[403] Ancak buna rağmen kıraatlere karşı sağlam bir zeminde durmayı seçmiş, tenkit edici, reddedici tavra pek yanaşmamıştır.

### 3.4.8. İbn Cinnî

Kıraatlere yönelik çelişkili tavırlarıyla dikkat çeken dilcilerden biri de İbn Cinnî'dir. İbn Cinnî, bir yandan kıraatlerin yedili ve onlu tasnifine karşı çıkıp Allah Rasûlü'ne dayanan bütün kıraatlerin kabul edilmesini savunurken öte

394 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 790.

395 *"Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir."* Şûrâ, 42/30.

396 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 581.

397 Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-kerîm*, VI, 317. Benzer yaklaşım için bkz. Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-kerîm*, VI, 426.

398 *"Onları öldürmek gerçekten büyük bir suçtur."* İsrâ, 17/31.

399 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 379, 380.

400 Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-kerîm*, IV, 148.

401 *"İşte burada yardım ve dostluk, Hak olan Allah'a mahsustur."* Kehf, 18/44.

402 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 392.

403 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 544.

yandan yedi kıraat kapsamındaki kimi kıraatleri dil kuralları açısından sakıncalı bulup eleştirmiştir. O, kıraatleri iki kısma ayırmıştır. İlki, büyük şehirlerde (Medine, Mekke, Basra, Kûfe, Şam) yaşayan kıraat imamlarının üzerinde icmâ ettikleri ve İbn Mücâhid'in meşhur *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât* adındaki kitabında zikrettiği kıraatlerdir. İkincisi ise şaz denilen ve sözü geçen yedi kıraatin dışında kalan kıraatlerdir. Ona göre bu kıraatler, her ne kadar yedi kıraatin dışında kalsa da kurrasına olan güven ve rivayetinin sağlamlığı sebebiyle fesahat bakımından, üzerinde icmâ edilen yedi kıraatten geri kalmazlar.[404] İbn Cinnî, bir kıraatin sırf İbn Mücâhid'in zikrettiği kıraatlerin dışında kalıyor diye reddedilmesine, töhmet altında bırakılmasına razı olmamış ve "Allah muhafaza, rivayet Rasûlullah'a (a.s.) dayanırken bu nasıl olur?" demiştir. *"Resûl size ne getirdiyse onu alın."*[405] hükmünce rivayet açısından sağlam olan bütün kıraatlerin kabul edilmesi gerektiğini, bu konuda şaz kıraatlerle sahih kıraatler arasında bir farkın bulunmadığını belirtmiş, hem sahih kıraatlerin hem de şaz kıraatlerin seleften rivayet edildiğini ve selefe isnat edildiğini söylemiştir. Bununla birlikte İbn Kesîr'e nispet edilen ''ضِئاء'' kıraati ve İbn Âmir'e nispet edilen {وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركائهم}[406] kıraatinin zayıflığını gördüğünü ancak bu kıraat imamlarının kıraatlerinin yaygın olduğunu, kendilerinden rivayet edilmesinin itiyat haline geldiğini söylemiş, başka kıraatlerin i'râb bakımından daha güçlü olduğu ileri sürülerek bu kıraatlere karşı tereddütle yaklaşılamayacağını belirtmiştir.[407]

İbn Cinnî, bazı şaz kıraatlerin yaygın kıraatlerden meseleyi izah bakımından daha açık ve içerdiği hüküm açısından daha adil olduğunu söylemiştir. Buna {قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَساءُ} kıraatinin yaygın (yedi kıraatten) {قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ}[408] kıraatini delil göstermiş ve şöyle demiştir: *"Şaz kıraatteki* {من أساء} *ifadesi ile azabı hak etmenin gerekçesi zikredilmiştir. Buna göre azabı kötülük yapan kimseler hak eder. Ancak yaygın kıraatteki* {مَنْ أَشَاءُ} *ifadesinin zâhirinden insana azabın isabet etme gerekçesi anlaşılmaz. Oysa Allah'ın (c.c) kullarına zulmetmediği ve*

404 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 32.

405 Haşr, 59/7.

406 *"Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi."* En'âm, 6/137.

407 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 33.

408 *"Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğratırım"* A'râf, 7/156.

*kötülük yapan, günah işleyenlerin dışında hiç kimseye azap etmediğini bizim bilmemiz gerekir. Aksi takdirde muhaliflerden aklı kıt kimseler âyetin zâhirinden Allah'ın, kötülük yapsın yapmasın dilediği kuluna azap ettiğini zannedebilir. Böyle bir vehme düşmekten Allah'a sığınırız."*[409]

İbn Mücâhid'in {أينما تكونوا يدرككم الموتُ}[410] âyetinin Talha b. Süleyman'a nisbet edilen {أينما تكونوا يدركُكُم الموتُ} kıraati hakkında Arapça açısından kabul edilemeyeceğine dair görüşünü ele alan İbn Cinnî, sözü edilen kullanımın zayıflığını, şiir ve zaruret durumlarına has bir kullanım olduğunu kabul etmiştir. Ancak kabul edilemez bir kullanım olmadığını söyleyerek İbn Mücâhid'e itiraz etmiş, şayet "Kur'ân için kabul edilemez deseydi daha doğru olurdu." diyerek her ne kadar Kur'ân'ın genel kullanımına uymasa da Arapça kuralları çerçevesinde ele alınabilecek bir kullanım olduğunu belirtmiş ve Arap dilinden kullanımlarla bu görüşünü desteklemiştir.[411]

Buraya kadar zikredilen kısımda nahivcilerin kıraatlere yaklaşımına yer verilmiştir. Örnek olarak daha çok ilk dönem nahivcilerine yer vermekle birlikte yedi kıraat olgusunun yerleştiği zaman dilimi sonrasında yaşayan dilcilerin görüşlerine de yer verilmiştir. Böylece yedi kıraat olgusunun mimarı İbn Mücâhid öncesi ve sonrası dilcilerin kıraatler hakkındaki genel kanaatleri görülmüş oldu. Şimdi de kimi zaman doğrudan kendisi, kimi zaman da farklı okunuş biçimleri hakkında "lahn" ithamına maruz kalan âyetler hakkında nahivcilerin görüşlerine yer verilecektir.

### 3.5. "Lahn" Olgusu Çerçevesinde Ele Alınan Bazı Tartışmalı Kıraatlere Nahivcilerin Yaklaşımları

Birinci bölümde nahiv ilminin doğuşuna etki eden faktörler arasında lahn olgusuna yer verilmiş ve bu sırada lahnin tanımlarından söz edilmişti. İfade edilen tanımlar çerçevesinde burada bizi lahn kavramının; lehçe, bir lehçeye göre konuşmak ve konuşmada i'râb hatası yapmak manaları ilgilendirmektedir.

409 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 261.

410 *"Her nerede olursanız olun ölüm size ulaşır." Nisâ, 4/78.*

411 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 193.

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı ifadeler vardır ki bu ifadeler, nahiv kuralları açısından izah edilmeye kalkışıldığında ciddi sorunlarla karşı karşıya kalınmıştır. Nahiv ve Kur'ân ilimlerine dair gerek ilk gerekse sonraki dönem eserlerinde bu âyetler çokça tartışılmıştır. Bu ifadelerin o ana kadar tespit edilen nahiv kurallarıyla izah edilmesi neredeyse mümkün olmamıştır. Bazı modern dönem araştırmacıları bu tartışmalardan Kur'ân'da gramer hatası bulunduğu sonucuna vararak meseleyi bu çerçevede irdelemişlerdir.[412] Buna bir de kıraat farklılıkları eklendiğinde durum iyice karmaşık hale gelmiştir. Gramer hatası olduğu izlenimi veren bu kıraatler hakkında yapılan tartışmalar, kimilerine göre gereksizdir. Fikir dağınıklığına, akıl karmaşasına yol açan, nahiv talebelerinin nahiv ilmini öğrenirken karşılarına çıkan ve birbiri ile çelişen, çatışan görüş ve fikirlerin girdabında boğulmasına yol açan bu tevil ve takdirlere hiç gerek yoktur. Bu türden tartışmalı kıraatler karşısında çırpınışımız boşunadır. Yapılması gereken, "Bunlar lehçedir ve lehçeler nahiv kurallarına boyun eğmeyen toplumsal gerçeklerdir." diyerek teslim olmaktır.[413]

İslâm bilginlerinin tartışmalı kıraatlere yaklaşımları incelendiğinde onların tavırlarının iki noktada temerküz ettiği görülmüştür. Kimileri bu kıraatleri Hz. Osman tarafından ifade edilen "lahn"[414] ve Hz. Ayşe tarafından ifade edilen "galat" [415] kapsamında değerlendirmiş ve kendilerince tashihe başvurmuşlardır. Âsım el-Cahderî birinci tür yaklaşımı benimseyenlerden olup tartışmalı kıraatleri mushafa yazarken imam mushafını esas alarak yazmış, okurken ise sözgelimi Tahâ sûresinin 63. âyetini {إنّ هذَيْن لساحران} şeklinde, Nisâ sûresinin 152. âyetini {والمقيمون الصلاة} şeklinde ve Mâide sûresinin 69. âyetini ise {إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين} şeklinde, Bakara sûresinin 177. âyetini de {والصابرون فى البأساء والضراء} şeklinde okumuştur. İbn Kuteybe'ye göre Âsım el-Cahderî'nin kıraat-yazı ayrımına gitmesinin sebebi Hz. Osman'ın "Bu mushafta bir lahn görüyorum. Araplar, onu dilleriyle düzelteceklerdir." sözüdür. Âsım el-Cahderî dili ile bu "tashih"i yapmış, yazıyı eskisi gibi bırakmıştır.[416]

412 John Burton, "Linguistic Errors in The Qur'an", *Journal of Semitic Studies*, sy. 33, 1988, s. 181-196.

413 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 12; Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 68.

414 İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, I, 228; İbn Hâleveyh, *el-Hucce,* s. 244.

415 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 680, 681.

416 İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*, s. 51.

Kimileri de sözü edilen lahn ve galat ifadelerini farklı bir manaya tevil ederek bu lafızlardan ilk manaları kastedilmeyip ikincil manalar kastedildiğini söylemişler ve tartışılan kıraatleri dil kuralları zemininde ele almışlardır. Tahâ sûresinin 63. âyetinin kimi kıraat imamlarına nispet edilen bir okuyuşu "lahn" olgusu çerçevesinde tartışılan kıraatlerden biri olup bu bağlamda çokça tartışılmıştır.[417] Bu âyeti Nâfî, İbn Âmir, Hamza, Kisâî {إنَّ هذان لساحران} şeklinde, İbn Kesîr {إنْ هذانِ لساحران} şeklinde okumuştur. Âsım ise Ebûbekir'den gelen rivayete göre {إنَّ هذان لساحران} şeklinde, Hafs'dan gelen rivayete göre de {إنْ هذانِ لساحران} şeklinde okumuştur. Ebû Amr ise {إنَّ هذين لساحران} şeklinde okumuştur.[418] Tartışmaya konu olan kıraat {إنَّ هذان لساحران} kıraatidir. Malum olduğu üzere إنّ ismini nasb, haberini de ref eden âmillerdendir ve yine bilindiği üzere müsenna kelimelerin merfuluğu "ا", mansubluk ve mecrurluğu "ي" iledir. Müsenna olan {هذان} kelimesi إن'nin ismi konumunda olup i'râb bakımından mansûb ve dolayısıyla {هذين} olmalıdır. O halde {هذان} okuyuşu nasıl izah edilecektir? Buradaki asıl soru budur.

Bu âyette geçen kıraat farklılığı ve bu mesele ile ilgili değerlendirmelere, izah ve eleştirilere bakılacak olursa; Mufaddal, Yemen halkından şöyle bir şiir rivayet etmiş;

أيُّ قَلوصٍ راكبٍ تراها  طاروا عليهن فَشُلْ علاها

واشدُدْ بمَثْنى حقَبٍ حَقْواها  ناجيةً وناجياً أباها

ve şöyle demiştir: علاها derken عليها demek istedi. Çünkü Benî Hâris b. Ka'b lügatında sakin olan ي'dan önceki harf, fethalı ise bu ي, الف'e kalbedilir. Onlar şöyle derler: "أخذت الدرهمان" "اشتريت الثوبان" "السلام علاكم". (Normal şartlarda الدرهمَيْن ,ثوبَيْن ve علَيْكم olması gerekirdi.) Ancak Mufaddal'ın bu sözleri Ebû Hâtim tarafından kabul edilmemiştir. Ebû Hâtim, aktardığımız beyitleri Ebû Ubeyde'ye sorduğunda Ebû Ubeyde'den "Bunlar Mufaddal'ın uydurduğu beyitlerdir." cevabını almıştır.[419]

417 Ukberî, *et-Tibyân*, s. 258; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 315; Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 32, 64 vd. Modern dönem nahiv eserlerinden birinde nasıl ele alındığını görmek için bkz. Ömer ve diğerleri, *en-Nahvu'l-esâsî*, s. 373.

418 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 419.

419 Ebû Zeyd el-Ensârî, *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luga* (thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed), Beyrut: Dâru'ş-şurûk, 1981, s. 258, 259.

Ferrâ, söz konusu âyeti ele alırken farklı okuyuşlara yer verdikten sonra mushafa muhalif okuyuştan yana olmadığını belirtip {إنَّ هذان لساحران} [420] kıraatini şöyle izah etmiştir: Benî Hâris b. Ka'b lügatında müsenna kelimelerin merfuluğu, mansubluğu ve mecrurluğu "ا" iledir. Bu kıraat o lügata göre gelmiştir. Bir başka izahı da şöyledir: Araplar ism-i mevsul olan "الذى" ye cemiye delalet etmesi için "ن" ilave etmişler ve merfu, mansûb ve mecrur hallerinde "الذين" demişlerdir. Aynı şekilde kimi Araplar da "هذان" kelimesini merfu, mansûb ve mecrur hallerinde tek hal üzere bırakmışlardır. Nitekim Kinâne kabilesi [ism-i mevsulün cemi halinin merfuluğu için] "الذون" demekteydi.[421]

Ahfeş, {إنّ هذان} kıraati ile ilgili olarak böyle bir kullanımın neredeyse hiç bilinmediğini, {إنّ هذين} kıraatinin ise mushafın yazım usûlüne aykırı olduğunu söylemiştir. Belhâris b. Ka'b buna benzer yerlerde ي yerine الف'i kullanmışlardır. Sözgelimi "رأيت أخواك", "رأيت الرجلان", "وضعته علاه" ve "ذهبت إلاه" demişlerdir.[422] Müberred, إنْ ve أنْ'in kullanımlarından bahsederken her ikisinin de dört farklı şekilde kullanıldığına değinmiş, إنّ'den muhaffeleşmiş إنْ'den sonra merfu okunacak olursa olumsuzluk edatı olarak kullanılan إنْ'den ayırt etmek için habere لام'ın getirilmesinin zorunlu olacağını söylemiştir. Halîl b. Ahmed'in yukarıda zikredilen âyeti {إنْ هذان لساحران} şeklinde okuduğunu ilave ederek söz konusu kıraati gerekçelendirmiş, ancak tartışmalı {إنّ هذان لساحران} kıraatine hiç değinmemiştir. [423]

Zeccâc, sözü edilen kullanımın Kinâne lügatına ait bir kullanım olduğunu vurgulamış, Kûfe ehlinin ise bu kullanımı Belhâris b. Ka'b'a nispet ettiklerini aktarmıştır. Kadim nahivcilere göre âyette gizli bir zamir vardır ve âyet aslında {إنه هذان لساحران} şeklindedir. Bir başka görüşe göre إن, نعم manasındadır. Bu manaya göre ise âyet {نعم هذان لساحران} şeklindedir. Zeccâc, bu izahtan sonra mushafa aykırı oldukları gerekçesiyle bu kıraat dışındaki kıraatlere cevaz vermemiştir.[424]

420 Tâhâ, 20/63.

421 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 183, 184.

422 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 121. Taha suresinde bu âyeti ele alırken gramerle ilgili ayrıntılara hiç dalmadan sadece Beni el-Hâris b. Ka'b lügatına göre böyle bir kullanımın olduğunu söyleyerek konuyu Arapçanın lehçeleri zeminine kaydırır. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 444.

423 Müberred, *el-Muktedab*, II, 358-361.

424 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, III, 362-364.

Nehhâs da Ferrâ ve Zeccâc'ın görüşleri çerçevesinde fikir beyan edip tercihlerde bulunmuştur.[425] İbn Hişâm, إنّ'nin نعم manasında geldiğine dair görüşe; إنّ'nin نعم manasında gelmesinin şaz olduğu ve böyle bir kullanımın neredeyse hiç duyulmadığı, mübtedanın haberine ''ل''ın dâhil olamayacağı gerekçesiyle itiraz edildiğini belirtmiştir.[426]

İbn Hâleveyh, bu âyetteki kıraat farklılıklarını temellendirirken Dahhâk b. Müzâhim'in (ö. 105/723) İbn Abbâs'tan aktardığı şu söze yer vermiştir: *"Allah Teâlâ bu Kur'ân'ı, yaşayan bütün Arapların lügatına göre indirdi. Bu kelime Belhâris b. Ka'b lügatına mahsustur. Çünkü onlar tesniyeyi her durumda elif ile okurlar. Tesniyenin mansûb veya mecrûrluğunu kabul etmezler. Şairleri;* ''إن أباها وأبا أباها \ قد بلغا في المجد غايتها''[427] *demiştir. Bu âyet, yazıda elif ile yazılıp sözü edilen lügata uygun olunca onlar da mushafta yazılı olanı değiştirmeyip böyle okudular."* İbn Hâleveyh, İbn Abbâs'ın görüşünden sonra Müberred'in görüşüne yer vermiştir: "Burada en doğrusu إنّ'nin نعم manasında olmasıdır. Nitekim kendisine "لعن الله ناقة حملتن إليك / Beni sana getiren deveye Allah lanet etsin!" diyen bir bedeviye İbn Zübeyr ''إنّ وركبها'' diyerek karşılık vermiştir. İbn Zübeyr burada "نعم وركبها / Evet! Allah o devenin binicisine de lanet etsin!" demek istemiştir. Müberred, daha sonra şu şiiri zikretmiştir:

بكَر العواذلُ بالضحى يلْحَيْنَنِي وأَلُومُهنَّه \ ويقُلْن شيبٌ قد علاكَ وقد كبُرْتَ فقلتُ إنّه

Burada şair, ''فقلتُ نعم'' demek istemiştir. Ebû Amr'a nispet edilen {إنَّ هذين} okuyuşunu Hz. Ayşe ve Yahya b. Ya'mer'den nakledilen şu olay ile gerekçelendirmiştir: Rivayete göre mushaf, kendisine getirildiğinde Hz. Osman "mushafta lahn görüyorum. Ancak Araplar bunu dilleriyle düzelteceklerdir." demiştir. Eğer "Hz. Osman o lahni düzeltmeye en layık olandı. (O halde neden düzeltemedi?)" denilirse; "Burada lahinden maksat, doğrunun karşılığı olan hatalı kullanımlar değildir. Buradaki lahinden Kureyş lügatından başka bir lügate kayma kastedilmektedir." denilmiştir.[428] Ebûbekir b. Ebî Davud'a göre Hz. Osman'ın Araplar tarafından düzeltileceğini söylediği lahn, Hz. Osman'ın lehçesinin dışında kalan

425 Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, s. 585, 586.

426 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 240.

427 "Onun babası, babasının babası şeref ve onurda zirveye ulaşmıştır."

428 İbn Hâleveyh, *el-Hucce,* s. 244.

kullanımlardır. Aksi takdirde buradaki "lahn" kelimesinden Arap dili kuralları çerçevesinde caiz olmayan kullanımlar kastedilmiş olsaydı mushafların gönderilmesine cevaz vermezdi.[429]

İbn Hâleveyh'e göre lahn üç manada kullanılır: İlkine göre lahn, failin mansûb, mefulün de merfu yapılması gibi gramer hatalarıdır ki bunların ne sıradan sözlerde ne de Kur'ân'da bulunması doğrudur. İkinci anlamına göre lahn, bir lügattan başka bir lügata geçiştir. Buna göre Hz. Osman'ın "mushaflarınızda lahn görüyoruz." sözünün ilk anlamda kullanılması mümkün değildir. Bilakis o, bir lügattan başka bir lügata geçişi kastetmiştir. Çünkü Kur'ân, Belhâris b. Ka'b lügatına göre değil, Kureyş lügatına göre nazil olmuştur. Zira Hz. Ömer (r.a.), İbn Mesud'un insanlara {حتى حين}[430] yerine {عتى حين} şeklinde, Hüzeyl lügatına göre Kur'ân okuttuğunu duymuş ve hemen bir mektup yazarak şöyle demiştir: "Sana bu mektubum ulaşınca insanlara Kureyş lügatına göre Kur'ân okut." Üçüncü anlamına göre lahn, akıl ve zekâ demektir."[431] Burada tartışmaya konu olan kıraatteki durum sadece bir kabileye ait bir lehçe de değildir. Aksine İbn Cemâa gibi bazı nahivciler bunun "Benî Hâris, Has'am, Zübeyd, Hemedan, Benî Anber, Üzre, Murad vb." birçok kabilenin lehçesi olduğunu söylemişlerdir.[432]

"Lahn" olgusu çerçevesinde tartışılan kıraatlerin ikincisi Bakara sûresinin 177. âyetidir. {ليس البرَّ أن تولوا ... والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء...} âyetinde geçen {والصابرين} kelimesi kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından mansûb okunurken kendisine on kıraat kapsamındaki okuyuşlardan birinin nispet edildiği Ya'kub, on dört kıraat kapsamındaki okuyuşlardan birinin nispet edildiği A'meş ve bunların dışında Hasan, Cahderî merfu okumuşlardır.[433] Âyette geçen ve {والموفون}'ye atfedildiği için merfu olması gerekirken mansûb olan {والصابرين} kelimesinin mansubluğu ilk değerlendirmede gramer bakımından hatalı olduğunu akla getirmektedir.

429 İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, I, 228.

430 Yusuf, 12/35.

431 İbn Hâleveyh, İ'râbu'l-kırââti's-seb' ve ilelihâ, II, 38-39.

432 Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, s. 68.

433 Mekrem ve Ömer, *Mu'cemu'l-kırâât*, I, 139; el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, I, 245.

Dilcilerin değerlendirmelerine bakacak olursak; Ferrâ'ya göre tartışmaya konu olan kelime, âyette geçen {من} kelimesinin sıfatlarından olup bu sebeple mansûb kılınmıştır. Normal şartlarda sıfatın i'râbı ne ise mevsufun i'râbı, matufun aleyhin i'râbı ne ise onun üzerine atfedilen kelimenin i'râbı da öyle olmak zorundadır. Ancak Araplar, bazen sıfat ile mevsufun arası uzadığında, bir başka ifadeyle sıfatlar atıf yoluyla çoğaldığında övgü veya yergi kastıyla i'râb bakımından değişikliğe giderler. Cümlenin akışı merfuluğu gerektirirken birden mansubluğa, mansubluğu gerektirirken merfuluğa geçerler. Böylece bir kelimeyi, övmek veya yermek maksadıyla cümlenin akışına muhalif olarak zikretmek suretiyle bir duruma vurgu yapma, bir ögeyi öne çıkarma yoluna başvururlar.[434] Arap şiirinde buna benzer kullanımlar oldukça çoktur. Mesela;

إلى الملكِ القَرْمِ وإبنِ الهمام وليثِ الكتيبةِ فى المزدحمْ

وذا الرأيِ حين تُغَمُّ الأمورُ بذات الصليل وذات اللُّجُمْ

şiirinde ''الملك القرم'' ifadeleri ''ذا الرأى'' ve ''ليث الكتيبة'', ''إبن الهمام'' ifadesine atfedilmiş, ancak ilk iki ifade atfın gereği olarak mecrur geldiği halde atfedilen üçüncü öge ''وذي الرأى'' şeklinde mecrur gelmesi gerekirken mansûb gelmiştir. Görüldüğü üzere atfın tekrarlanması sebebiyle ifadede vurgulanmak, methedilmek istenen kişi, özellik veya durum atfın gereği olan i'râbın dışına çıkarılmış, sanki ''أمدح'' gibi bir fiil varsayılarak mansûb kılınmıştır.[435] İşte bu âyette de {والصابرين} kelimesi cümlenin akışı gereği merfu gelmesi gerekirken övgü manası içeren bir fiil takdiriyle mansûb getirilmiştir. Bu kullanım, Araplar nezdinde bilinmeyen bir kullanım değildir. Her ne kadar klasik kaynaklarda bu âyet üzerinde çokça tartışılsa da mesele Kur'ân'da gramer hatası bağlamında değil Arapçanın imkânları bağlamında ele alınmıştır.[436] Bu tür durumlarda atfın gereğine göre i'râb verilmesi zaten mümkündür. Nitekim âyetin Ya'kub, A'meş ve Hasan el-Basrî'ye nispet edilen merfu okuyuşu da söz konusudur.

434 Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, I, 105; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, IV, 226.

435 Benzer örnekleri için bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 375.

436 Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah el-Ukberî, *İ'râbu'l-kırââti'ş-şevâz* (thk. Muhammed Seyyid Ahmed), Beyrut: Alemu'l-kütüb. 1996, I, 227, 228; a.mlf., *et-Tibyân*, s. 47, 48.

"Lahn" olgusu etrafında ele alınan âyetlerden biri de Nisâ sûresinin 162. âyetidir. {لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة} âyetinde geçen {المؤمنون}, {المقيمين} ve {المؤتون} kelimeleri {الراسخون} kelimesine atfedilmiştir. Yukarıda ifade edilen aynı durum burada da söz konusudur. Atfın gereği olarak merfu gelmesi gereken {المقيمين} ifadesi dilcilerin "en-nasb ale'l-ihtisas" dedikleri üslup gereği mansûb gelmiştir.[437] Yukarıda da kısmen temas edildiği üzere özellikle vurgulanması gereken bir öge, cümlenin akışı dışına çıkarılmış ve böylece dikkat çekilmiştir. Zemahşerî, bu âyeti ele alırken mushaf hattında lahn olduğu iddiasında bulunan kimselere itibar edilmemesi gerektiğini, bu türden bir kullanımı ancak Arapların kullanımlarından, hususi bir ifade tarzı olan ve vurgulanmak istenen ifadenin önceki ve sonraki ögelerden farklı ifade edilmesi esasına dayanan ifade tarzlarından haberi olmayan kimselerin lahn olarak değerlendirebileceğini belirtmiştir.[438]

Görüldüğü üzere ilk bakışta kural dışı (lahn) görülen ifadeler daha sonra tespit edilen kurallar dikkate alındığında kural dışı olmadığı görülüp önceki kuraldan istisna edilmek suretiyle nahvin kapsamına alınmıştır. Böylece Kur'ân'da gramer hatası bulunduğuna dair iddialar geçerliliğini yitirmiştir. Kur'ân'da ilk bakışta gramer hatası olarak görülen ve lahn olarak değerlendirilen ifadeler, derinlemesine incelendiğinde Arap dilinin genişliği içerisinde kendine bir yer bulacağı muhakkaktır. Kıraatler de bu bağlamda alternatif okuma türleriyle ayrı bir imkân sunmaktadır.

### 3.6. Nahivcilerin Kıraatler Karşısındaki Tavırlarına Yönelik Eleştiriler

Başta Basralı dilciler olmak üzere nahivciler, Arap lehçelerinin bir yönünü temsil eden Kur'ân kıraatlerine mesafeli durmuşlar, kendi usûl ve kaidelerine uymadığı için kimi kıraatleri eleştirmişler, tevile kalkışmışlar ve tevil edemedikleri takdirde reddetmişlerdir. Dilciler, sadece meşhur kabilelere itimat ettikleri için nahivde uyguladıkları istikrâ yöntemleri eksik kalmış, ister meşhur olsun ister

437 el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, II, 198, 199; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 149.

438 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 178.

olmasın bütün Arap lehçelerini temsil eden Kur'ân kıraatleriyle çelişmişlerdir. Nahivciler, sözgelimi sadece Kureyş lehçesine tabi olmaları, kural koyma sürecinde sadece bu lehçeyi esas almaları, diğer lehçelerle çeliştiğinde daima bu lehçeden yana tercihte bulunmaları, bunun yanında en az Kureyş lehçesi kadar yaygın ve üstün olan Temîm lehçesi gibi diğer Arap lehçelerini görmezden gelmeleri, ihmal etmeleri sebebiyle eleştirilmiştir. Araplardan gelen ne varsa hepsinin doğru olduğunda ve kendi kıyaslarına göre vardıkları sonuçların mutlaka uygulanması gerektiğinde ısrarcı davranmaları bir diğer tenkit noktası olmuştur. Araplardan gelen her şeyin doğruluğunu iddia etmeleri birçok tartışmaya, münakaşaya yol açmış, kıyaslarına sıkı sıkıya bağlı kalınması gerektiğine yönelik tavırları sebebiyle kurallarına muhalif düşen kıraat imamlarını hatalı bulup eleştirmişlerdir.[439] Çoğu zaman Kur'ân kıraatlerini Arap dil kurallarıyla tashih etmeye kalkışmışlardır.[440]

Kıraatler, kimi zaman nahivcilerin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu eleştiriler bir önceki kısımda ele alınmıştır. İfade edildiği üzere nahivciler çoğu zaman nahiv kaidelerine muhalif olan kıraatleri reddetme, zayıf veya şaz addetme yoluna gitmişlerdir. Reddedemedikleri kıraatlerde ise tevile sığınmışlar, kıraat imamlarına hata, vehim, yanılgı izafe edip kimini Arapçayı bilmemekle itham etmişlerdir.[441] Burada da nahivcilerin kıraatler karşısında takındıkları bu tavırlara yöneltilen eleştirilere yer verilecektir. Baştan belirtilmesi gerekir ki kıraatlere karşı tenkit edici tavır geliştiren dilciler her nedense ilk dönemlerde söz konusu edilmemiştir. Bir başka ifadeyle ilk dönem dilcilerinin kıraatler karşısında sergiledikleri eleştirel tutum, o devirde değil de daha sonraki dönemlerde eleştiri konusu olmuştur. İlk dönem dilcilerinin (en azından hicri üçüncü, dördüncü asır dilcilerinin) kıraatler hakkındaki değerlendirmeleri o dönemde yaşayan dilci, müfessir ve başka ilim mensuplarınca kıraatlere yönelik bir taarruz olarak görülmemiş olmalıdır.

İlk dönem eserlerine baktığımızda sözgelimi Mücahid'in, Mukâtil b. Süleyman'ın, Yahya b. Sellâm'ın tefsirlerinde tartışmalı kıraatler bir yana

439 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, IV, 272; Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, s. 121-122; Cündî, *es-Sırâ' II,* s. 117; Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab*, s. 30, 31.

440 Cündî, *es-Sırâ' I,* s. 157.

441 Zâhid, *en-Nahviyyûn*, s. 135.

ayetlerin farklı okunuşlarına yönelik hiçbir değerlendirmeye yer verilmemiştir. Kıraatleri tenkit eden dilciler, daha çok hicri dördüncü ve beşinci asırlardaki dilci ve müfessirler tarafından eleştirilir olmuştur. Buradan ilk dönemki kıraat algısı ile hicri dördüncü, beşinci asır ve sonrasındaki kıraat algısının birbirinden çok farklı olduğunu çıkarmak mümkün olsa gerektir. Kıraatlere yönelik kullandıkları ifadelerden dolayı Ferrâ, Taberî, Müberred, Zeccâc, Nehhâs ve benzeri dilci ve tefsircilerin yaşadıkları dönemde değil de sonraki dönemlerde eleştirilerin hedefi olmaları bunun bir göstergesidir. Adı geçen kişilerin söyledikleri onların yaşadıkları dönemde sorun teşkil etmezken, problemli görülmezken sonraki dönemlerde tenkide tabi tutulması bir bakış değişikliğinin, kıraat algısındaki değişikliğin işareti olarak değerlendirilmelidir.

Söz konusu algı değişikliğinin başlangıç noktası olarak kıraatlerin yedili tasnifine öncülük eden İbn Mücâhid'i kabul etmek mümkündür. *Kitâbu's-seb'a* öncesindeki nahivcilerin kıraatleri rahatlıkla tenkit ettikleri, kıraat imamlarına ağır eleştiriler yönelttikleri görülürken *Kitâbu's-seb'a* sonrası nahivcilerinde bu tavrın değişikliğe uğradığı, hem kıraatlere hem de kıraatleri eleştirenlere karşı farklı bir tavır geliştiği görülmüştür. Daha önceki tenkit edici tavır, *Kitâbu's-seb'a* sonrasında yerini teslimiyetçi bir tavra bırakmıştır. Bunda İbn Mücâhid ile ümmet içinde yerleşen yedi kıraat olgusunun tesiri küçümsenemeyecek kadar büyüktür. Her ne kadar İbn Mücâhid'in tasnifinde yer verilen yedi kıraatin Hz. Peygamber tarafından belirtilen yedi harf olmadığı, aralarında sadece sayısal bir benzerlik olduğu, yedi harfin yedi kıraati kapsadığı gibi on, hatta on dört kıraat içerisinde yer alan kıraatlerin dahi yedi harf kapsamında ele alınabileceği kabul edilse de bilinçaltındaki sayısal benzerliğin yedi kıraate bir kutsallık dokusu kazandırdığı ve eleştirileri azalttığı söylenebilir.

Buraya kadar ifade edilenleri bazı örnekler üzerinden ele almakta yarar vardır. Nahivcilerin kıraatlere karşı tavırlarına yöneltilen eleştiriler daha çok iki noktada yoğunlaşmıştır: Eleştirilerin yoğunlaştığı birinci nokta dilcilerin kıraatleri kimi zaman dile dair diğer kaynaklarla eş tutmaları, çoğu zaman ise diğer dil unsurlarından daha az dikkate almaları yönündedir. Öte yandan bilinen dil kurallarının sınırları dışında kalan kıraatleri ve imamlarını ağır bir dille eleştirmeleri ise sorunlu görülen bir diğer nokta olmuştur. Sözgelimi dil kurallarının

tespitinde kimin söylediği bilinmeyen bir şiire dayanmaktan ziyade Kur'ân'a dayanıp, Kur'ân ile ihticâc edilmesinin daha muteber olduğunu belirten Fahreddin Râzî, nahivcilerin çoğu zaman Kur'ân'da varit olan lafızları zikrederlerken tereddüt içine düştüklerini, diken üstünde durduklarını, ancak bununla beraber kimin söylediği belli olmayan bir şiirle istişhâd ettiklerinde oldukça rahat davrandıklarını söylemiştir.[442]

Bu çerçevede Ebû Amr'dan {ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤدِّهْ إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤدِّهْ إليك}[443] âyeti hakkında rivayet edilen kıraatin eleştiri konusu olduğunu yeniden hatıralamakta yarar vardır. Zeccâc, bu kıraati okunmaması gereken bir galat olarak nitelemiş ve âyette geçen ihtilaflı kelimelerin sonlarındaki zamirlerin sakin olmaması gerektiğini söylemiştir.[444] Ebû Hayyân'a göre ise bu kıraat, yedi kıraattendir ve yedi kıraat mütevatirdir. Böyle bir okuyuşun Basralılar'ın imamı olan Ebû Amr'dan nakledilmesi yeterlidir. Zira Ebû Amr, saf Arap olup aynı zamanda dil ravisi ve nahivde imamdır. Dolayısıyla Zeccâc'ın söylediklerinin dikkate alınır bir tarafı yoktur.[445]

Ebû Hayyân'ın Bezzî kıraati hakkındaki eleştirilerinin ardından zikrettiği şu ifadeler de benzer niteliktedir: "Bezzî'nin kıraati sabittir ve ümmet onu kabulle karşılamıştır. İlim, Basralılar'ın naklettikleri ve söyledikleriyle sınırlı değildir. O yüzden onların "Bu caiz değildir." demelerine bakma!"[446] Yine "Arap dili Basralılar'dan birçoğunun naklettikleri ve seçtikleriyle sınırlı değildir. Aksine nakli sahihse o nakle yönelmek artık zorunlu hale gelir."[447] ifadeleri de aynı çerçevededir. Süyûtî'ye göre de Âsım, Hamza ve İbn Âmir'i Arapça açısından uzak gördükleri kıraatlerden dolayı tenkit eden ve onları lahne düşmekle itham

442 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, IX, 57. Fahreddin Râzî şöyle demiştir: "Şu nahivcilere şaşmamak elde değil. Onlar bu tür bir kullanımı (Harf-i cerin tekrar edildiği varsayımına bağlı olarak ism-i câhirin mecrûr zamire atfını) kimin söylediği bilinmeyen iki beyite dayandırarak güzel sayıyorlar da Kur'ân ilminde selef âlimlerinin büyüklerinden olan Hamza ve Mücâhid kıraatiyle sabit olmasını kabullenemiyorlar." Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, IX, 170.

443 *"Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder."* Âli İmrân, 3/75.

444 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, I, 432.

445 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, II, 524.

446 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, II, 331.

447 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, II, 46.

eden ilk dönem nahivcilerinden bir gurup bu hususta hata etmiştir. Çünkü kıraat imamlarının kıraatleri mütevatir ve sahih senetlerle sabit olup hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Ayrıca o kıraatlerin öylece vârit olması (tenkit edilen kullanımların) Arapça açısından caiz olduğunu göstermektedir.[448]

Yine kıraatler karşısındaki tavır değişikliğine örnek olması bakımından Ferrâ'nın bir kıraat hakkındaki değerlendirmelerine yer verebiliriz. Ferrâ {وسبع سنبلاتٍ خضرٍ}[449] âyetini ele alırken "eğer خضر kelimesi سبع kelimesinin sıfatı olarak mansûb kılınsaydı güzel olurdu." demiştir.[450] Bu ifadelerden ilk bakışta Ferrâ'nın kıraatler arası tercihin de ötesine geçip kıraat olarak rivayet edilmeyen bir okuyuştan bahsederek Kur'ân metninde olanın dışında daha iyi/güzel okuyuş/lar teklif ettiği düşünülebilir. Ferrâ'nın böyle bir tavır içine girmesi kolaylıkla izah edilebilir bir durum olmamakla beraber onun ifadelerini, metnin (*Meâni'l-Kur'ân*) içinde doğduğu dönemden ve o dönemdeki kıraat algısından uzak düşünmemek gerekiyor. Kureyş lehçesi ile nazil olan Kur'ân'ın tamamının en yüksek fesahate sahip olmadığı[451] kabul edildiğinde Ferrâ'nın "şöyle olsaydı güzel olurdu" şeklindeki ifadeleri; Kur'ân'ın bir kısmı fasih, bir kısmı en fasih ifadelere yer verdiğine, Kur'ân'daki hali hazırdaki şeklin fasih, "şöyle okunsaydı güzel olurdu." denilen şeklin ise daha/en fasih olduğuna işaret eden ifadeler olarak değerlendirilebilir.

Nitekim Zeccâc'ın {واتقوا الله الذي تسآءلون به والأرحام}[452] kıraatine dair eleştirilerine şöyle itiraz edilmiştir: *"Bunun gibi sözler din imamları/dindar kimseler nezdinde kabul edilemez. Çünkü kıraat imamlarının okuduğu kıraatler, Peygamber'den (a.s.) sabit olmuştur. Bu kıraatleri reddeden kimse Peygamberi reddetmiş, onun okuyuşunu çirkin görmüş sayılır. Bu, sakıncalı bir tavırdır. Kıraatler*

448 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 79, 80.

449 Yusuf, 12/46.

450 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 48. Ferrâ (سبع سماوات طباقا) Nuh/15 ayetini ele alırken yukarıdakinin aksine, hal konumunda gelen (طباقا) kelimesinin mansûb değil de öncesindeki (سماوات) kelimesinin sıfatı konumunda mecrur olarak getirilmesinin güzel bir vecih olacağını söyler. Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 188.

451 Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, V, 129; İbnü'l-Cezerî, *Muncid*, s. 77.

452 *"Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının."* Nisâ, 4/1.

*konusunda dil ve nahiv bilginlerinin peşinden gidilmez. Belki de onlar bir ifade için sahihtir dediklerinde o ifadenin -her ne kadar en fasihi olsa da- fasihliğini kastetmişlerdir. Ancak bununla beraber biz, kıraatlerin tamamının en yüksek derecede fesahate sahip olduğunu da iddia etmiyoruz.*"[453] "Kıraat imamlarının okuduğu kıraatler Peygamber'den (a.s.) bu ilim ehlinin bildiği şekliyle mütevatiren sabit olmuştur. Bu kıraatleri reddeden kimse Peygamberi reddetmiş, onun okuyuşunu çirkin görmüş sayılır. Bu, sakıncalı bir tavırdır. Kıraatler konusunda dil ve nahiv bilginlerinin peşinden gidilmez. Çünkü Arapça dahi Peygamber'den (a.s.) alınır. Onun fesahati konusunda hiç kimsenin şüphesi yoktur."[454]

O halde nahivcilerin kıraatlere yönelik eleştirileri karşısında nasıl bir tavır takınılmalıdır? Onların kıraatler hakkındaki ağır ithamlarını kabul edip bu kıraatleri eleştirecek miyiz? Yoksa onları eleştiren nahivcilerin dilci, eleştirdikleri âlimlerin de kıraat âlimi oldukları ve aralarında oldukça büyük bir farkın olduğu gerçeğini mi dikkate alacağız? Zira nahivciler kural ve kaide koymuşlar, kimi zaman kurallarına aykırı gelen rivâyetleri eleştirmişler ve kimi zaman da kıraat imamlarına vehim ve hata isnat etmişlerdir. Oysa Kıraat âlimleri, rivayetlerinde akıl ve kıyas değil nakil ve rivayet esasına göre hareket etmişler ve kıraatleri karşılıklı olarak, kulaktan kulağa nakletmek suretiyle öğrenmişlerdir. Bu bakımdan kıraat âlimleri dil nakli açısından nahivcilerden daha dakiktirler.[455] Kimi araştırmacılara göre nahivciler, dile dair bilgileri bedevi Araplarla konuşmak suretiyle elde ettikleri gibi aynı zamanda "şahit"ler yoluyla elde etmektedirler. Dili nakleden raviler, dinî yönden kıraat ravilerinden daha sağlam olmadıkları gibi onların kıraat ravilerinden daha iyi niyetli oldukları da söylenemez. Zira kıraat rivayet eden kimselerin sahip oldukları dini hassasiyet onların rivâyetlerde hileye kaçmalarına imkân vermez. Oysa bunun yanında nahivcilerin şahitlerinin çoğu intihal veya uydurma olmasına rağmen o şahitlere istinaden nahiv kaideleri vaz edilmiştir.[456]

453 İbnü'l-Cezerî, *Muncid*, s. 77. Bu ifadeler, dil açısından "sorunlu" olan kıraatlerin tamamı hakkında söylenebilir ve eleştiriye konu olan bütün kıraatler için "biz bu kıraatin Arapça açısından en yüksek düzeyde fesahat ve belağat içerdiğini iddia etmiyoruz. Bundan daha fasihi ve beliği olabilir. Ancak bu bir rivayettir. Rivayet Peygambere dayanıyorsa kabul etmekten başka çıkar yol yoktur" denebilir.

454 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 10; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 121, 122.

455 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, II, 338 ; Enîs, *Min esrâri'l-luga*, s. 248; Zâhid, *en-Nahviyyûn*, s. 110.

456 Şâhîn, *Eseru'l-kırâât*, s. 361. Nahiv şahitlerinden şiire ne kadar güvenilebileceğini göstermesi bakımından Bkz. Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 293.

İbnü'l-Hâcib'e göre burada evla olan, nahivcilerin reddedilmesidir. Çünkü icmâ olmadığı takdirde onların sözü hüccet değildir. Kıraat imamlarından kimi, aynı zamanda nahivcidir. Bununla birlikte kıraat imamlarına muhalif oldukları müddetçe nahivcilerin icmâsı da hüccet sayılmaz. Kıraat âlimleri arasında nahivcilerin olmadığı farz edilse bile onlar da bu dilin nakledicisidirler ve dilin nakledilmesi konusunda nahivcilere ortaklık etmektedirler. O halde kıraat âlimleri olmaksızın nahivcilerin icmâsı hüccet olmaz. Hal böyle olunca kıraat âlimlerinin sözlerine müracaat etmek daha münasiptir. Çünkü onlar kıraati, hatadan korunmuş kimselerden nakletmektedirler ve kıraat mütevatir olarak sabit olmuştur. Nahivcilerin naklettikleri ise ahat haberlerdir. Ayrıca kıraatlerin mütevatir olmadığı kabul edilse bile kıraat imamları daha adil ve sayıca daha fazladır. Bu bakımdan onlara müracaat etmek evladır.[457]

Bu konuda en dikkat çekici görüşlerden biri de Abdussabûr Şahin'e aittir. Ona göre Kûfeliler ve Basralılar, diledikleri kadar ihtilafa düşsünler. Senedi sahih olan ve Hz. Osman mushaflarına muvafık olan bir kıraate sırf Basralılar'ın Kûfeliler'le şu ya da bu konuda ihtilafa düşmesi veya Kûfeliler'in görüşlerinin Basralılar'ın görüşlerine muhalif kalması sebebiyle şaz hükmünün verilmesi doğru değildir. Yapılması gereken; Kûfeli ve Basralılar'ın, kaidelerini tashih etmeleri ve onları kıraatlerle uyumlu olmaları için esnetmeleridir. Ayrıca onlara düşen, kaidelerin tadil ve tashihinde sahih kıraatleri şahit kabul etmeleridir. Zira onlar, Ebû Amr'ın "Arapların sözlerinden size ancak çok azı ulaşabilmiştir. Eğer tamamı gelecek olsaydı birçok ilim ve şiir gelirdi." sözünü ve İbn Cinnî'nin *Hasâis*'indeki "Fasih bir kimsenin söyledikleri kabul edilebildiği müddetçe ondan duyulan şeylerden cumhura muhalif olanları kati olarak hatalı diye niteleyemeyiz." sözünü çok iyi bilmektedirler.[458] Tahir b. Âşûr'a göre Arapçadaki sahih vecihlerden birine muhalif olan kıraatlere gelince bu konuda dikkatli düşünmek gerekir. Çünkü Arap kelamının fasihini Basra ve Kûfe nahivcilerinin söyledikleriyle sınırlandırmamız gerektiğine dair bir delilimiz yoktur. Aksi takdirde Zemahşerî gibi Arapça açısından vechinin zayıf olduğunu gerekçe göstererek

457 Ebu Amr Osman b. Ömer b. el-Hâcib, *el-İdâh fî Şerhi'l-mufassal* (thk. Musa Benâyî el-Alîlî), Bağdat: Matbaatü'l-ânî, tsz., II, 479.

458 Şâhîn, *Eseru'l-kırâât*, s. 400.

mütevatir kıraatlerden birçoğunu tenkit etmek suretiyle geçersiz kılarız.[459]

Nitekim Zemahşerî'nin İbn Âmir kıraati ile ilgili ifadelerine daha önce yer verilmişti. Yine kısaca ifade etmek gerekirse Zemahşerî, İbn Âmir kıraatini Arapça kuralları açısından mümkün görmemiş, böyle bir kullanımın ancak şiir zarureti halinde kabul edilebileceğini, şiirde olsa bile hoş karşılanmayacağını söylemiştir.[460] İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin böyle düşünmesinin sebebi onun nahiv kaidelerine gereğinden fazla itibar etmesi, kıraatleri şahsi tercihlerle irtibatlandırmasıdır. *"Zemahşerî, sanki yedi vechin imamlarının her birinin nakil ve semaya dayanarak değil de kendi içtihatlarıyla birer kıraat seçip okudukları-nı zannetmiş ve bu yüzden İbn Âmir'i bu kıraatinden dolayı hatalı bulmuştur. Oysa Zemahşerî, bu kıraati Peygamber'in (a.s.) Cebrail'e böyle okuduğunu, kendisine böyle nazil olduğunu, sonra da Peygamber'in (a.s.) bunu tevatüre ulaşacak miktarda ima-ma okuduğunu bilememiştir. Bu kıraat, nesilden nesile aktarıla aktarıla İbn Âmir'e kadar gelmiş ve İbn Âmir de nasıl duyduysa öyle okumuştur. Yedi kıraat hakkında hak ehlinin inancı böyledir ve yedi kıraat bütün yönleriyle mütevatirdir. Bizim maksadı-mız kıraatlerin Arapça kaidelerle tashih edilmesi değildir. Bilakis Arapça kaidelerin kıraatlerle tashihidir."*[461]

Nahivcilerin tavrına yönelik kayda geçen eleştirileri çoğaltmak mümkündür. Ancak meseleyi izah etmesi bakımından buraya kadar zikredilenlerin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Görüldüğü üzere nahivcilerin ilk başta üstünde durulmayan ve eleştiri konusu olmayan tavırları daha sonraki dilciler ve müfessirlerce ele alınmış ve nahivcilerin yanlış bir yol izledikleri vurgulanmıştır. İlk dönem dilcilerinin hatalı gördükleri kıraatlere daha sonraki dilciler tarafından izah ve çözümler getirilmiş, eleştirilen kıraatler bir bakıma "aklanmıştır." Bir hatadan söz edilecekse bu hatanın kıraatlerde değil de dilciler tarafından dilin bütün yönleri incelenmeden ulaşılan kurallarda olduğu ve bu sebeple dilcilerin kurallarını tashih ve tadil etmeleri gerektiği belirtilmiştir.

---

459 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 61. Benzer düşünceler için bkz. Ahmed Alemüddin el-Cündî, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nühât IV", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 36, Kahire: 1975, s. 210, 211.

460 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 401.

461 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 400, 401. Benzer ifadeler için bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî Safâkûsî, *Ğaysu'n-nef' fi'l-kırââti's-seb'* (thk. Sâlim b. Muhammed ez-Zehrânî), (Basılmamış Doktora Tezi), Riyâd: 1426, I, 420; Cündî, *es-Sırâ' VII*, s. 129.

# SONUÇ

Nahiv eserlerinde, özellikle nahiv ilminin mecrasına oturduğu dönemden sonra yazılan eserlerde müellifler bir konuyu ele alırken genelde şöyle bir yol takip etmişlerdir: Önce o ana kadar bilinen ve çoğunluk tarafından kabul edilen esaslara göre meseleyi izah etmişler, ardından ''وفي قراءة من قرأ ...'' veya ''وعلى قراءة حمزة والكسائى ...'' gibi ifadelerle kıraat imamlarından birine nispet edilen bir kıraati zikrederek ele aldığı nahiv meselesinin farklı bir veçhesi bulunduğuna işaret etmişlerdir. Bazen müellifin başta vardığı sonuç ile bir kıraat zikrettikten sonra vardığı sonuç farklı olmuştur. Zikredilen kıraat ile varılan sonuç; kimi zaman genel kuralın aksine işaret edecek derecede farklı olurken, kimi zaman genel kuraldan istisna edilen bir duruma işaret etmiştir. Bazen de müellifin zikrettiği kıraat, genel kuraldan farklı bir sonuca götürmemiş, üzerinde durulan kuralı teyit edici bir özellik arz etmiştir. Dikkat çeken bu durumun nahiv ilminin ilk olarak teşekkül etmeye başladığı dönemdeki izlerini sürmek meseleye farklı bir yön kazandırmış, çalışma boyunca iki ilim arasında doğrudan bir irtibatın bulunduğu görülmüştür. Nahivdeki pek çok meselenin Kur'ân ve kıraatlerini yorumlama, tefsir etme, i'râbını ortaya koyma sürecinde gündeme gelen sorunların çözümüne yönelik olarak teşekkül ettiğini, söz konusu edildiğini söyleyebiliriz. Başlangıçta sade ve temel konular üzerinde yoğunlaşan nahiv ilmi, kıraat olgusunun yaygınlaşmasıyla farklı boyutlar kazanmış, dilin daha derin noktalarına nüfuz etmeye başlamıştır.

İki disiplin arasındaki ilişki ele alınmak gerektiğinde bu ilişkinin birkaç düzeyde ele alınması söz konusu olmuştur. Sözü edilen ilişkinin, ilimlerin birbirlerine olan etkileri düzeyinde ele alınması mümkün olduğu gibi birinin diğerine neden olması yönüyle veya birinin asıl unsur, diğerinin tali unsur olması yönüyle işlenmesi mümkündü. Başka ilişki düzeyleri de mümkün olmakla birlikte nahiv

ve kıraatlerin tabiatı gereği bu ilişkinin etkilenen-etkileyen düzleminde irdelenmesi uygun görülmüştür. Birinin diğerini etkilemesi düzleminde ele alınması halinde etken ve edilgen tarafın tespit edilmesi gerekmiş, bu durumda bir taraf sadece etkileyen, diğer taraf ise etkilenen olmuştur. Çalışma esnasında tek taraflı ve zorlayıcı bir etkilemeden söz etmenin mümkün olmadığı görülmüştür. Bir başka ifadeyle sadece nahvin kıraatlere veya kıraatlerin nahve olan etkisinden bahsetmek ve bu etkinin bağlayıcı bir etki olduğundan söz etmek pek mümkün görünmemiştir. Bu sebeple iki ilim arasındaki ilişki, karşılıklı etkileşim düzleminde ele alınmıştır.

Öncelikle nahvin kıraatlere olan etkisinden bahsedildiğinde bu etkinin, insani bir olgu olan Arap dilinin ve bu dile ait kurallar bütünü olan nahvin, ilâhî bir vechesi olan kıraatleri yönlendirmesi, şekillendirmesi şeklinde değerlendirilmesinin çeşitli sorunlara yol açacağı belirtilmiştir. Zira dile ait olguların vahyin biçimsel yapısını dönüştürmesi vahyin kutsiyeti ile bağdaşır görülmemiştir. Ancak nahvin kıraatlere olan etkisi, farklı bir düzlemde ele alındığında beşeri bir olgunun ilâhî bir gerçekliği etkisi altında alması olarak görülmemiştir. Sözü edilen etki vahyin nüzûl sürecini tamamlamasından sonra gerçekleşen bir etki olmayıp bilakis nüzûl sürecinde gerçekleşen bir etki olmuştur. Kıraatlerin, vahyin nüzûl süreci ile eşzamanlı bir olgu olarak görülmesi halinde nahvin kıraatlere olan etkisi, vahyin nüzûl sürecine müdahale etmesi şeklinde değil, sözü edilen süreçte Arap dilinin türlü lehçe ve kullanımlarının dikkate alınması şeklinde anlaşılmıştır. Kıraatlerin doğal dil çevresinde hâkim olan kurallara göre şekillenmesi, bir başka ifadeyle nahvin kıraatleri etkilemesi, tabii bir süreç olup insana ait etkiye kapalı alanda ve ilahi denetimle gerçekleşmiştir. Bu durumda vahyin nüzûlünden sonra gerçekleşen ve vahye beşeri müdahale anlamı taşıyan bir etkiden söz etmek mümkün olmamıştır. Neticede kıraat imamlarının, nüzûl süreci tamamlanmış kıraatler arasında tercihte bulunma ve tercih ettiklerini okuyup okutma noktasında kalan sınırlı düzeydeki etkisinden bahsedilmiştir.

Söz konusu etkileşim, kıraatlerin nahve olan etkisi bağlamında ele alındığında ise meselenin izahı nispeten kolay olmuştur. Zira vahiy temelli bir olgunun insani unsurlara yön vermesi, maddi âlemi şekillendirmesi fikir dünyamızın alışkın olduğu bir düşünme biçimidir. Nahvin kıraatlerden birini veya ötekini

dikkate alarak şekillenmesi, ilim haline gelmesi tamamen doğal olmayan, kişisel tercihlere, lehçelere ve daha pek çok harici etkene bağlı olarak gelişen insani durumları da içine alan bir süreç olmuştur. Dilcilerin dil kurallarını tespit sürecinde, bulundukları çevrede yaygın olan kıraatleri dikkate almaları ve tespit ettikleri kaidelerde kıraatlerin dilini esas almaları gayet tabii bir durum olmuştur. Bir de ilk nahivcilerin önemli bir kısmının aynı zamanda kıraat imamı olduğunu düşündüğümüzde onların okumakta oldukları kıraatte baskın olan dilsel unsurların, vaz ettikleri nahiv kaidelerine yansıması kaçınılmaz olmuştur. İfade edilen örnekler çerçevesinde görülmüştür ki kıraatler; kimi zaman yeni bir kural vazında temel kaynak olarak kullanılmış, kimi zaman da var olan kuralları gerekçelendirmede temel kaynak olarak kullanılmıştır. Bunun yanında bazen genel kuralın istisnalarını oluşturan durumlarda temel belirleyici olmuş, bazen de Arapların kullandıkları nahiv kuralları hakkında farkındalık yaratmada, şaz kuralları günyüzüne çıkarmada çok önemli bir katkıda bulunmuştur. Lehçelere ait olgulara yer vermek suretiyle farklı bölgelerde yaşayan Arapların muhtelif kullanımları ile irtibatını göstermiştir.

Son olarak; çalışma boyunca dikkatimizi çeken ve ayrıntılı olarak yeniden incelenmesi gereken kimi hususlara da kısaca değinmenin faydalı olacağı kanısındayız. Kanaatimizce ilk dönem dilcilerinin, dil kurallarını tespit ederlerken var olan kıraat birikiminin tamamından haberdar olmamaları ihtimali ele alınması gereken konulardandır. İlk dönem dilcilerinin kıraatlerden bağımsız olarak ulaştıkları kurallar, sonraki dilciler tarafından iki şekilde değerlendirilmiştir. Sonraki dilciler; ya bazı kıraatlerden habersiz olarak ulaşılan kuralları esas alarak bu kurallara aykırı kıraatleri eleştirme, kıraat imamlarını hatalı bulma tavrını benimsemişlerdir. Ya da kimi kıraatlerden habersiz olarak varılan kuralları, tespit ettikleri kıraatler ışığında tashih etmişlerdir. Ancak kıraatlerin dışındaki kaynakları dikkate alıp kıraatleri tenkit etme tavrı -en azından başlangıçta- daha baskın olmuştur.

Çalışma süresince dikkatimizi çeken oldukça önemli bir nokta daha vardır. Kıraatleri eleştirme tavrında İbn Mücâhid'in yedi kıraat tasnifi, önemli bir dönüm noktası olmuştur. İbn Mücâhid öncesindeki dilciler, kıraatlere karşı kimi zaman oldukça sert eleştiriler yöneltirken İbn Mücâhid'in yedi kıraat tasnifinin

yaygınlık kazanmasıyla kıraatlere yöneltilen eleştirel tavırda dikkat çekici bir değişme gözlemlenmiştir. İstisnaları olmakla birlikte yedi kıraat olgusunun yerleşmesiyle kıraatlere yöneltilen eleştirilerde ciddi bir azalma görülmüş, dahası kıraatleri eleştiren dilciler, eleştirilir olmuştur. İbn Mücâhid öncesinde nahvin kıraatler üzerinde tahakkümü baskın iken İbn Mücâhid sonrasında kıraatlerin nahiv ilmi üzerinde tahakkümü artmıştır. Bu durumun sadece bu mesele etrafında ele alınabileceğini, kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşımda İbn Mücâhid ve yedi kıraat olgusunun önemli bir dönüm noktası oluşturduğu tezinin başka vesilelerle işlenebileceğini söylemek mümkündür.

# KAYNAKÇA


Afgânî, Saîd, "el-İhticâc li'l-Kırâât", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 34, 1974.

———, *Fî usûli'n-nahv,* Dımaşk: Müdîriyyetu'l-kutub ve'l-matbûâti'l-câmiıyye, 1994.

Ahfeş, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'ân* (thk. Hüda Mahmud Kurâa), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1990.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* Kahire: Dâru'l-hadîs, 1995.

Akdemir, Salih, "Kur'anın Toplanması ve Kıraati Meselesi", *Kur'ân Sempozyumu I,* Ankara, 1994.

Antâkî, Muhammed, *el-Minhâc fi'l-kavâıd ve'l-i'râb,* Beyrut: Daru'ş-şark el-arabî, tsz..

Avn, Hasan, *el-Lugatu ve'n-nahv,* İskenderiye: Matbaatu Royâl, 1952.

———, *Tatavvuru'-dersi'n-nahvî,* Kısmu'l-buhûs fi'd-dirâsâti'l-edebiyye ve'l-lugaviyye, 1970.

Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, *Hızânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1997. (*Hızânetu'l-edeb*)

Bâkıllânî, Kadı Ebûbekir b. Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (thk. Muhammed İsâm el-Kudât), Beyrut-Amman: Dâru İbn Hazm, Dâru'l-feth li'n-neşr ve't-tevzî', 2001. (*el-İntisâr*)

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Sünenül'l-kübrâ,* Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1346.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahihu'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

Bulut, Ali, "İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri", *Nüsha*, sy. 23, 2006.

Burton, John, "Linguistic Errors in The Qur'an", *Journal of Semitic Studies*, sy. 33, 1988.

Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcü'l-lugati ve sıhâhı'l-arabiyye,* Kahire: Dâru 'l-ilm li 'l-melâyîn, 1990. (*es-Sıhâh*)

Cündî, Ahmed Alemüddin, *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs*, yy: Dâru'l-Arabiyye li'l-küttâb, 1983. (*el-Lehecâtu'l-Arabiyye*)

———, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve 'n-nühât I", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 34, Kahire: 1974. (*es-Sırâ' I*)

———, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve 'n-nühât II", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 35, Kahire:1974. (*es-Sırâ' II*)

———, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve 'n-nühât IV", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 36, Kahire: 1975. (*es-Sırâ' IV*)

———, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve 'n-nühât VI", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 38, Kahire: 1976. (*es-Sırâ' VI*)

———, "es-Sırâ' beyne'l-kurrâ ve 'n-nühât VII", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 39, Kahire: 1977. (*es-Sırâ' VII*)

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât* (thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Kahire: Dâru 'l-fazilet, tsz..

Çetin, Abdurrahman, "Lahn", *DİA*, İstanbul: 2003.

Çıkar, Mehmet Şirin, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı,* Van: Ahenk Yayınları, 2007.

Dağdeviren, Alican, "Kıraatlerin Kur 'âniyyeti Meselesi", *II, Kur 'ân ve Kıraati Sempozyumu,* Sakarya, 2003.

Dânî, Ebu Amr Osman b. Saîd, *Câmiu'l-beyân fî'l-kırââti's-seb'ıl-meşhûr* (thk. Muhammed Sadûk Cezâirî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005. (*Câmiu'l-beyân fî'l-kırâât*)

———, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân* (thk. Abdülmüheymin Tahhân), Cidde: Dâru 'l-minâra li 'n-neşri ve 't-tevzî', 1997. (*el-Ahrufu's-seb'a*)

———, *el-Muhkem fî naktı'l-mesâhif* (thk. İzzet Hasan), Dımaşk: Dâru 'l-fikr, 1997. (*el-Muhkem*)

Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n-nahviyye,* Kahire: Dâru 'l-Maârif, 1968.

Dimyâtî, Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erbeate aşer* (thk. Şahban Muhammed İsmail), Beyrut, Kahire: Âlemu'l-kütüb. Mektebetu 'l-külliyeti 'l-ezheriyye, 1987.

Durmuş, İsmail, "İstişhâd", *DİA*, İstanbul: 2001.

———, "Nahiv", *DİA*, İstanbul: 2006.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş 'as, *Sünenü Ebî Dâvûd,* İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *Bahru'l-muhît,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1993.

Ebû Şâme, Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *Murşidu'l-vecîz* (thk. Velid Müsâıd et-Tabatabâi), Kuveyt: Mektebetu'l-İmam Zehebî, 1993.

Ebû'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseyin el-Kefevî, *el-Külliyât* (thk. Muhammed el-Mısrî Adnan Derviş), Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998.

Ebû'l-Mekârim, Ali, *Takvîmu'l-fikri'n-nahvî,* Kahire: Dâru ğarib. 2005.

———, *Usûlü't-tefkîr'n-nahvî,* Kahire: Dâr'u-ğarîb. 2007. (*Usûl*)

el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne,* Beyrut: Mektebü'l-islâmî, 1983.

el-Câbirî, M, Âbid, *Tekvînu'l-akli'l-Arabî,* Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyyeti, 2009.

el-Cezûlî, Ebu Musa İsa b. Abdülaziz, *el-Mukaddimetü'l-cezûliyye fi'n-nahv* (thk. Şaban Abdurrahman Abdülvahhab Muhammed), Matbaatu Ümmü'l-kura, 1988.

el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu fuhûli'ş-şuarâ* (thk. Mahmud Muhammed Şakir), Kahire: Matbaatu'l-medeni, tsz..

el-Ensârî, Ebû Zeyd, *Kitâbu'n-nevâdir fi'l-luga* (thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed), Beyrut: Dâru'ş-şurûk, 1981.

el-Eşmûnî, Ebû'l-Hasen Nûreddin Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1955.

el-Ezherî, Halid b. Abdullah, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000. (*Şerhu't-tasrîh*)

el-Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülgaffâr, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a* (thk. Bedreddin Kahvecî-Beşîr Cüveycâtî), Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1993.

el-Hadîsî, Hatice, *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fî Kitâbi Sîbeveyh,* Kuveyt: Matbûatu câmiati 'l-Kuveyt, 1974. (*eş-Şâhid*)

el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-udebâ,* Daru'l-Me'mûn, 1826.

el-Harîrî, Ebû Muhammed el-Kasım b. Ali, *Dürretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havass,* Bağdat: Mektebetu'l-müsennâ, 1871. (*Dürretü'l-ğavvâs*)

el-Hasrân, Abdullah b. Hamed, *Merâhılu tatavvuri'd-dersi'n-nahvî,* İskenderiye: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiıyye, 1993.

el-Hatîb, Abdullatîf Muhammed, *Mu'cemu'l-Kırâât,* Kahire: Dâru Sa'diddin, 2002.

el-Herevî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân,* Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, tsz..

———, *Garîbü'l-hadîs,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa: 2008, c. 17, s. 1.

el-Hüzelî, Ebû 'l-kâsım Yusuf b. Ali, *el-Kâmil fi'l-Kırââti'l-aşri ve'l-erbaine'z-zâidete aleyhâ* (thk. Cemal b. Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib), Kâhire: Müessesetü's-semâ li'n-neşr ve't-tevzî', 2007.

Elik, Hasan, "Kıraatlerin Kaynağı Problemi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm,* Kahire: Mektebetu 'l-üsra, 2003.

Enîs, İbrahim, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye,* Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısriyye, 2003.

———, *Min esrâri'l-luga,* Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısriyye, 1978.

Falk, Johan, *el-Arabiyyetu ve dirâsâtun fi'l-lugati ve'l-lehecâti ve'l-esâlîb* (çev. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1980. (*el-Arabiyye*)

Fandris, John, *el-Luga* (çev. Muhammed el-Kassâs Abdülhamid ed-Devâhılî), Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısriyye, tsz..

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân,* Beyrut: Âlemu'l-kütüb. 1983.

Feyyâz, Süleyman, *en-Nahvu'l-asrî,* Kahire: Merkezu'l-ehrâm li't-terceme ve'n-neşr, tsz.

Gündüzöz, Soner, "Kur'ânda Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, Ankara: 2002.

Halef el-Ahmer, Ebû Muhriz (Ebû Muhammed), *Mukaddime fi'n-nahv,* Dımaşk: Matbûâtü müdüriyyeti ihyâi'-türâsi'l-kadîm, 1961.

Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn* (thk. İbrahim Sâmerrâî, Mehdî el-Mahzûmî), Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, tsz.

Hasan, Abbas, *en-Nahvu'l-vâfî,* Kahire: Dâru'l-maârif bi Mısr, tsz..

Hasânîn, Afâf, *Fî edilleti'n-nahv,* Kahire: Mektebetu'l-akademiyye, 1996.

Hassân, Temmâm, *el-Usûl,* Kahire: Âlemu'l-kütüb. 2000.

———, *Makâlât fi'l-lugati ve'l-edeb.* Kahire: Âlemu'l-kütüb. 2006.

Hulvânî, Muhammed Hayr, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî,* Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983.

Hüseyin, Tâhâ, *Fi'l-edebi'l-câhilî,* Kahire: Matbaatu Fârûk, 1933.

İbn Abdurabbih, Ahmed b. Muhammed b. Abdu Rabbih el-Endelûsî, *el-Ikdu'l-ferîd* (thk. Müfîd Muhammed Kamîha), Beyrut: Dâru 'l-kütübü 'l-ılmiyye, 1983.

İbn Abdülber, Ebû Amr Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *et-Temhîd lima fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd* (thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed b. Abdulkebîr el-Bekrî), Mağrib, 1967. (*et-Temhîd*)

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah, *el-Müsâıd alâ teshîli'l-fevâid* (thk. Kâmil Berakât), Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1980.

———, *Şerhu İbn-i Akîl,* Kahire: Dâru't-türas, 1980.

İbn Âşûr, Muhamed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* Tunus: Dâru't-Tunusiyyeti li'n-neşr, 1984.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis* (thk. Muhammed Ali Neccâr), Kahire: Mektebetu'l-ılmiyye, 1952.

———, *el-Muhteseb fî tebyîni vucuhi şevazzi'l kırâati ve'l îzâhi anhâ* (thk. Ali Necdî Nâsıf, Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire: Lecnetü ihyâi türâsi'l-İslâmî, 1969. (*el-Muhteseb*)

———, *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrîf* (thk. Abdullah Emin İbrahim Mustafa), Kahire: İdâratü'l hayâti't-türâsi'l-kadîme, 1954. (*el-Munsif*)

İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasan, *Kitâbu Cemherati'l-luga* (thk. Remzi Münir Ba'lebekkî), Beyrut: Dâru'l-ılm li'l-melâyin, 1987.

İbn Fâris, Ebul Hüseyin Ahmed, *es-Sâhibî fî fıkhı'l-lugati'l-arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-arabi fî kelâmihâ,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997. (*es-Sâhibî*)

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Abdülkadir Şeybe Ahmed), Riyad, 2001.

———, *Tehzîbu't-tehzîb* (thk. İbrahim Zeybek, Adil Mürşid), Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, tsz.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *el-Huccetu fi'l-kırââti's-seb'* (thk. Abdulâl Sâlim Mekrem), Kahire: Dârüşşurûk, 1979. (*el-Hucce*)

———, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *İ'râbu'l-kırââti's-seb' ve ilelihâ,* Kahire: Mektebetu 'l-Hancî, 1992.

———, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *Kitâbu İ'râbi selâsîne sûreten mine'l-Kur'âni'l-kerîm,* Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1941.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal,* Beyrut: Dâru'l-ciyl, tsz.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (thk. Muhammed Muyhiddin Abdülhamid), Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, tsz.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ,* Kahire: Mektebetu't-ticâriyyeti'l-kubrâ, 1963. (*Katru'n-nedâ*)

———, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârib* (thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb), Kuveyt: Silsiletu't-turâsiyye, 2000. (*Muğni'l-lebîb*)

———, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-arab.* Kahire: Dâru't-talâ', 2004. (*Şerhu Şuzûri'z-zeheb*)

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve diğerleri), Kahire: Muessesetu Kurtuba, 2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve'ş-şuarâ* (thk. Şeyh Muhammed Abdülmun'ım el-Aryân), Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1987.

———, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân* (thk. Ahmed es-Sakr), Kahire: Dâru't-turâs, 1973.

İbn Madâ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *er-Red ale'n-nuhât* (thk. Şevki Dayf), Dâru'l-maârif, tsz.

İbn Mâlik, Cemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu'l-kâfiyeti'ş-şâfiye* (thk. Abdülmün'ım Ahmed), Riyad: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982.

———, *Şerhu't-teshîl: Teshîlu'l-fevâid ve tekmîlu'l-mekâsıd* (thk. Tarık Fethi Seyyid Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

———, *Şevâhidu't-tavdîh ve't-tashîh li muşkilâti'l-Câmii's-sahîh* (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), Kahire: Mektebetu Dâru'l-urûbe, tsz.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali, *Lisânü'l-arab.*

İbn Mücâhid, Ebû Bekir, *Kitâbu's-seb'a fi'l-Kırâât* (thk. Şevki Dayf), Kahire: Dâru'l-maârif, tsz. (*Kitâbu's-seb'a*)

İbn Serrâc, Ebûbekir b. Sehl, *el-Usûl fi'n-nahv* (thk. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut: Müesssesetu'r-risâle, 1996.

İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 2001. (*Şerhu'l-mufassal*)

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed Ali b. Yusuf, *en-Neşr fî kırââti'l-aşr* (thk. Ali Muhammed Debbâ'), Beyrut: Dârul'l-kütübi'l-ılmiyye, tsz. (*en-Neşr*)

———, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn,* Beyrut: Dârul'l-kütübi'l-ılmiyye, 1999. (*Muncid*)

İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman, *el-Beyân fî Garîbi i'râbi'l-Kur'ân* (thk. Taha Abdülhamid, Mustafa Saka), Kahire: el-Hey'etul Mısriyyeti'l-âmmeti li'l-kuttâb, 1980. (*el-Beyân*)

———, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* (thk. Saîd el-Afgânî), Dımaşk: Matbaatu'l-câmiati's-sûriye, 1957. (*el-İğrâb*)

———, *el-İnsâf fî mesâili'l-hılâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn,* Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2002. (*el-İnsâf*)

———, *Lumau'l-edille fî usûli'n-nahv* (thk. Saîd el-Afgânî), Dımaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957. (*Luma'*)

———, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ* (thk. İbrahim Samerrâi), Ürdün: Mektebetu'l-menâr, 1985. (*Nuzhetu'l-elibbâ*)

İbnü'l-Hâcib, Ebu Amr Osman b. Ömer, *el-İdâh fî Şerhi'l-mufassal* (thk. Musa Benâyî el-Alîlî), Bağdat: Matbaatu'l-ânî, tsz. (*el-İdâh*)

———, *Muhtasar'u muntehe's-sü'l ve'l-emel fî-ılmeyi'l-usûli ve'l-cedel* (thk. Nezîr Hamâdû), Beyrut: Dâr'u-İbn Hazm, 2006. (*Muhtasar*)

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist* (thk. Rıza Teceddüd), Tahran: yy.,1971.

İbnü's-Sikkît, Ebû Yusuf Yakup b. İshâk, *Islâhu'l-mantık* (thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Daru'l-maârif bi Mısr, tsz..

İnanç, Yonis ve Abacı, Harun, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sy. 30, Sakarya: 2014.

Îd, Muhammed, *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luga,* Kahire: Âlemu'l-kütüb. 1988.

Kastallânî, Şehâbeddin Ebû'l Abbâs Ahmed, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-Kırâât* (thk. Abdussabûr Şâhîn, Amir Seyyid Osman), Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-islâmî, 1972. (*Letâifu'l-işârât*)

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (thk. Kilisli Rıfat Bilge, Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.

el-Kaysî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdullah, *İzâhu Şevâhidi'l-îzâh* (thk. Muhammed b. Hamûd ed-Da'cânî), Beyrut: Dâru'l-ğarb el-İslâmî, 1987.

Kerîm, Muhammed Riyâd, *el-Muktedab fî lehecâti'l-arab.* Tanta: et-Türkî, 1996.

Kıftî, Cemâleddin Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dâru'l-fikr el-arabî, Beyrut: Müessesetu'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986. (*İnbâhu'r-ruvât*)

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir el-, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2006.

el-Lugavî, Ebu't-Tayyib, *Merâtibu'n-nahviyyîn* (thk. Muhammed Ebu 'l-Fadl İbrahim), Kahire: Mektebetu Nahdati Mısr, tsz..

Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân* (thk. Fuat Sezgin), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, tsz..

Mahzûmî, Mehdî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fî dirâsâti'l-lugati ve'n-nahv,* Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Baba Halebi ve Evlâduhu, 1958. (*Medresetu'l-Kûfe*)

Makarrî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tıyb min ğusni'l-Endelüs er-ratîb* (thk. İhsan Abbâs), Beyrut: Dâru's-sâdir, 1988. (*Nefhu't-tıyb*)

Mâlekî, Ahmed b. Abdinnûr, *Rasfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-meânî* (thk. Ahmed Muhammed Harrât), Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2002.

Mâlik b. Enes, *Muvatta (Rivâyetu Ebî Musab ez-Zührî el-Medenî),* Beyrut: Müessesetu 'r-risâle, 1998.

Matlabî, Gâlib Fâdıl, *Lehcetu Temîm ve eseruhâ fi'l-arabiyyeti'l-muvahhade,* Irak: Menşûrâtu vezârti's-sekâfeti ve'l-funûn, 1978. (*Lehcetu Temîm*)

Mehmed Zihni, *el-Muntehab fî kavâıdi's-sarf,* İstanbul: Ö, Ziya Belviranlı, tsz..

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed, *el-İbâne an meâni'l-Kırâât* (thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire: Daru 'n-nahda, tsz. (*el-İbâne*)

———, *el-Keşf an vucuhi'l-kırâati's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ* (thk. Muhyiddin Ramazan), Dımaşk: Matbuatü Mecmai'l-lugati'l-arabiyye, 1974. (*el-Keşf*)

———, *Kitâbu muşkil'i i'râbi'l-Kur'ân* (thk. Yasin Muhammed), Dımaşk: Daru'l-me'mûn li't-turâs, tsz.

Mekrem, Abdulâl Sâlim, Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-kırââti'l-Kur'âniyye,* Kuveyt: Camiatu Kuveyt, 1988. (*Mu'cemu'l-Kırâât*)

Mekrem, Abdulâl Sâlim, *el-Halkatu'l-mefkûde fî tarîhi'n-nahvi'l arabî,* Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993. (*el-Halkatu'l-mefkûde*)

———, *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve eseruhu fi'd-dirâsâti'n-nahviyye,* Kuveyt: Müessetü Ali Cerrâh, 1978. (*Eseru'l-Kur'ân*)

———, *Eseru'l-Kırââti'l-Kur'âniyye fi'd-dirâsâti'n-nahviyye,* Kuveyt: Muessesetu Ali Cerrâh, 1978. (*Eseru'l-kırâât*)

Merzübânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Imran b. Musa, *el-Muvaşşah fî maâhızi'l-ulemâ ale'ş-şuarâ* (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1995. (*el-Muvaşşah*)

Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Kırâât ve eseruha fî ulûmi'l-arabiyye,* Kahire: Mektebetu'l-kulliyâti'l-ezheriyye, 1984.

———, *el-Muğnî fi tevcîhi'l-Kırââti'l-aşri'l-mütevâtir,* Beyrut: Daru'l-cîyl, Kahire: Mektebetu'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1977. (*el-Muğnî*)

Muhtar, Muhammed, *Târihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-maşrik ve'l-mağrib.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008. (*Târihu'n-nahv*)

Mustafa, İbrahim, *İhyâu'n-nahv,* Kahire: Matbaatu lecneti't-telif ve'n-neşr, 1992.

Müberred, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil* (thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.

———, *el-Muktedab* (thk. Muhammed Abdulhâlik Udayme), Kahire: yy., 1994.

Müslim b. Haccâc, *Sahihu'l-Müslim*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

Nahle, Mahmud Ahmed, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî,* Beyrut: Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987.

Nâsıf, Ali en-Necdî, *Târîhu'n-nahv,* Kahire: Dâru'l-meârif, 1978.

Nâzıru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed, *Temhîdu'l-kavâıd bi şerhi Teshîli'l-fevâid* (thk. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri), Kahire: Daru's-selam, 2007.

Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'râbu'l-Kur'ân* (thk. Halit Ali), Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2008.

———, *Meâni'l-Kur'âni'l-kerîm* (thk. Muhammed Ali Sâbûnî), Riyad: Câmiatu ummu'l-kurâ, 1988.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Kitâbu'l-mecmû' şerhu'l-muhezzeb li'ş-Şîrâzî* (thk. Muhammed Necib el-Mutîi), Cidde: Mektebetu'l-irşâd, 1980.

en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (thk. Mustafa Abdülkadir el-Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 2002. (*el-Müstedrek*)

Nisâbûrî, Nizâmeddin, *Garâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-Furkân,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996.

Nûri, Ali Muhammed, *el-Ahkâmu'n-nahviyye ve'l-Kırââti'l-Kur'âniyye;* (Basılmamış Doktora Tezi)*,* Riyâd: 1990.

Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-Kırââti'l-aşr* (thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003. (*Şerhu Tayyibeti'n-neşr*)

Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri: (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., 2010.

Ömer, Ahmed Muhtar, *el-Bahsu'l-lugavî ınde'l-arab.* Kahire: Âlemu'l-kütüb. 1988.

Ömer, Ahmed Muhtar, Mustafa Nehhâs Zehrân, ve Muhammed Hamâse Abdullatif, *en-Nahvu'l-esâsî,* Kuveyt: Daru's-selâsil, 1994.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü,* İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Öztürk, Mustafa, "Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencâmına Genel Bir Bakış", *Ç.Ü, İlahiyat Fakültesi Dertisi*, c. 3, sy. 1, Adana: 2003.

Râcihî, Abduh, *el-Lehecâtu'l-arabiyye fi'l-kırââti'l-Kur'âniyye,* İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmıyye, 1996. (*el-Lehecâtu'l-arabiyye*)

———, *en-Nahvu'l-arabî ve'd-dersu'l-hadîs: Bahsun fi'l-menhec,* Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1979. (*en-Nahvu'l-arabî*)

———, *et-Tatbîku'n-nahvî,* İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmıyye, 1998.

Radî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-kâfiye* (thk. Yusuf Hasan Ömer), Bingazi: Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 1996.

Râfiî, Mustafa Sâdık, *Târihu âdabi'l-Arab.* Kahire: Matbaatu'l-istikâmet, 1940.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-gayb,* Beyrut: Daru'l-fikr, 1971.

es-Sâlih, Subhi, *Mebâhıs fî ulûmi'l-Kur'ân,* Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1977.

Safâkûsî, Ebû'l-Hasan Ali b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî, *Ğaysu'n-nef' fî'l-kırââti's-seb'* (thk. Sâlim b. Muhammed ez-Zehrânî), (Basılmamış Doktora Tezi), Riyâd: 1426.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-ulûm,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü'l-mesûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (thk. Ahmed Muhammed Harrât), Dımaşk: Dâru'l-kalem, tsz. (*Dürrü'l-mesûn*)

Sezgin, Fuat, *Târihu't-türâsi'l-arabî* (Arapça'ya çev. Mahmud Fehmi Hicâzî), Riyad: yy., 1991.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.

es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as, *Kitâbu'l-mesâhif,* Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1995.

Sîrâfî, Hasan b. Abdullah b. Merzübânî Ebû Saîd, *Ahbâru'n-nahviyyîn el-basriyyîn* (thk. Muhammed Abdül Münım Hafâcî, Taha Muhammed Zeynî), Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebi, 1955. (*Ahbâru'n-nahviyyîn*)

———, *Şerh'u Kitâb'i Sîbeveyh* (thk. Ali Seyyid Ali, Ahmed Hasan Mehdelî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008.

Sübkî, Tâceddin Abdülvahhab b. Ali b. Abdülkâfî, *Men'u'l-mevâni' 'an cem'ı'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh* (thk. Said b. Ali Muhammed el-Himyerî), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.

Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *Netâicu'l-fiker,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.

Süyûtî, Celâleddin, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979. (*Buğyetu'l-vuât*)

———, *el-İktirâh fî ılmi usûli'n-nahv,* yy., Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiıyye, 2006. (*el-İktirâh*)

———, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Merkezü'd-dirâseti'l-Kur'âniyye), Riyâd: Vezâratü'ş-şüûni'l-islâmiyye, 1426. (*el-İtkân*)

———, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâihâ* (thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ ve diğerleri), Kahire: Mektebetu Dâru't-turâs, tsz. (*el-Müzhir*)

———, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'ı'l-cevâmi'* (thk. Ahmed Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998. (*Hem'u'l-hevâmi'*)

Şâhîn, Abdussabûr, *Eseru'l-kırâât fi'l-esvât ve'n-nahvi'l arabî Ebû Amr b. Alâ,* Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1987. (*Eseru'l-Kırâât*)

Şâhîn, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân,* Kahire: Nahdat-u Mısr, 2005.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire: Dâru hicr, 2001. (*Câmiu'l-beyân*)

Tantâvî, Muhammed, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât,* Kahire: Dâru'l-maârif, tsz. (*Neş'etu'n-nahv*)

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve mısbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1985. (*Miftâhu's-saâde*)

Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, İstanbul: İfav, 2009.

Terzî, Fuâd Hannâ, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv,* Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2005.

Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân,* Ammân: Beytü'l-efkâr ed-devliyye, 1998. (*et-Tibyân*)

———, *İ'râbu'l-kırââti'ş-şevâz* (thk. Muhammed Seyyid Ahmed), Beyrut: Alemu'l-kütüb. 1996.

Zâhid, Züheyr Gazi, "en-Nahviyyûn ve'l-Kırââti'l-Kur'âniyye", *Mecelletü Âdâb el-Mustansıriye*, 1987. (*en-Nahviyyûn*)

Zebîdî, Abdüllâtif b. Ebîbekir, *İ'tilâfu'n-nusra fî ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra* (thk. Târık el-Cenâbî), Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1987.

Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* (thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî), Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988.

Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail, *Ahbâru Ebî'l-Kâsım ez-Zeccâcî,* Irak: Dâru'r-reşîd li'n-neşr, 1980.

———, *el-Cumel fi'n-nahv* (thk. İbn Ebû Şeneb), Cezair, 1926. (*el-Cumel*)

———, *el-Îdâh fî 'ileli'n-nahv* (thk. Mâzin el-Mubarek), Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1979. (*el-Îdâh*)

———, *Emâlî* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1987.

———, *Mecâlisu'l-ulemâ* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kuveyt: Matbaat'u-Hukûmet'i-Kuveyt, 1984.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr* (thk. Tayyâr Altıkulaç), İstanbul: yy., 1995. (*Ma'rifetu'l-kurrâ*)

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi'te'vîl,* Riyad: Mektebetu'l-ubeykân, 1998. (*Keşşâf*)

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b.Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dâru't-turâs, 1984. (*el-Burhân*)

Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dâru'l-maârif, 1984. (*Tabakâtu'n-nahviyyîn*)

Zübeydî, Saîd Câsim, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî: neş'etuhu ve tatavvuruhu,* Amman: Dâru'ş-şurûk, 1997. (*el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*)

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî), Beyrut: Dâru'l-kitâb. 1995. (*Menâhilu'l-irfân*)

Nahiv ve Kıraat ilimleri birbirinden bağımsız olarak çokça çalışılan konulardan olmuştur. Ancak bu iki ilim arasındaki etkileşim ülkemizde başlı başına bir çalışmaya konu edilmemiştir. Bu çalışmada nahiv ve kıraat ilimleri arasındaki ilişki ve bu ilişkinin düzeyi ele alınmıştır. İki ilim dalı arasındaki ilişkinin; nahvin kıraatleri etkilemesi, kıraatlerin nahvi etkilemesi, nahiv ve kıraatlerin karşılıklı etkileşimi şeklinde ele alınması söz konusu olmuştur. İki ilim arasındaki etkileşimde kıraatlerin etken, nahvin edilgen olduğu varsayıldığında nahiv ilminin bütün yönleriyle irdelenmesi gerekmiş ve bu sebeple birinci bölüm tarihi ve usûlüyle nahiv ilmine ayrılmıştır. Nahiv ilminde kıraatlerin nerede durduğu söz konusu edilmiş, nahiv usûlü ile ilgili kısımlarda nahvin delillerine yer verilmiş ve bu deliller arasında kıraatlerin gücüne temas edilmiştir. Bunun yanında nahiv ilminde yönlendirme gücü olan diğer etkenler de ele alınmıştır. Nahvin kıraatleri etkilemesinden söz edildiği takdirde kıraatlerin mahiyeti tartışma konusu olmuş ve kıraatlerin edilgenliği tartışmaya açılmıştır. Bu çerçevede ikinci bölümde kıraatlerin edilgenliği ihtimalini akla getiren kimi olguların kıraatlerle irtibatına temas edilerek kıraatlerin insani olguların etkisine açık olup olmadığı tartışılmıştır.

İlk iki bölümde varılan sonuçlar, üçüncü bölümde ele alınacak olan karşılıklı etkileşime gerekçe teşkil etmiş ve iki ilim arasındaki ilişkinin karşılıklı etkileşim düzeyinde ele alınabileceği görülmüştür. Kıraatlerin nahve olan etkisi; Hz. Peygamber'e (a.s.) nazil olan ayetlerin farklı okuma biçimlerinin daha sonra ilim haline gelecek dil kurallarının tespiti sırasında gündeme gelmesi ve bazen temel belirleyici olması şeklinde tezahür etmiştir. Bir başka ifadeyle rivayet bakımından sağlam sayılan kıraatlerin dilsel özellikleri, dil kurallarının vaz edilmesinde verilecek hükmü belirlemiştir. Nahvin kıraatler üzerindeki etkisi ise insanların, kendilerine nakledilen Kur'ân lafızlarını alışkın oldukları dil kurallarına göre istedikleri şekle dönüştürmeleri ve kıraatleri, bir anlamda da vahyi kendi dil birikimlerinin kalıplarına sokmaları şeklinde olmamıştır.

ISBN: 978-975-548-404-4
9 789755 484044
www.ilahiyatvakfi.com